الإسلام والغرب
(الأنا والآخر)

الكتاب الأول

سلسلة فكر ونقد

بإشراف

الدكتور محمد عابد الجابري

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الإسـلام والغـرب

(الأنـا والآخـر)

الكتاب الأول

سلسلة فكر ونقد

الإسلام والغرب

(الأنا والآخر)

الكتاب الأول

بإشراف

الدكتور محمد عابد الجابري

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

الفهرسـة أثنـاء النشـر ـ إعـداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

الإسلام والغرب (الأنا والآخر): الكتاب الأول/محمد عابد الجابري... [وآخ]؛ بإشراف محمد عابد الجابري.

304 ص. ـ (سلسلـة فكـر ونقـد)

ISBN 978-9953-533-20-9

1. الإسـلام ـ علاقـات. أ. الجابـري، محمـد عابـد. ب. الجابـري، محمـد عابـد (مشـرف). ج. السلسلـة.

297.19

" الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر "

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للشبكة
الطبعة الأولى، بيروت، 2009

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: 5285 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 4001 2037 ـ لبنان
هاتـف: 789453 (1-961)
فاكس: 789454 (1-961)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

المحتويـات

تمهيـد 7

1 ـ الغرب والإسلام

الأنا والآخر.. أو مسألة الغيرية ..... محمد عابد الجابري 9

2 ـ الغرب والإسلام

نمط آخر.. من الوعي بـ «الآخر» ..... محمد عابد الجابري 25

3 ـ تطور وعي.. بين الثقافي والسياسي

وصراع الحضارة الغربية مع نتاجها ..... محمدعابد الجابري 37

4 ـ فصل آخر من «حوار المشرق المغرب»

المسألة الثقافية في التسوية السلمية مع إسرائيل ..... محمد عابد الجابري 51

5 ـ الإسلام والغرب: صعوبات الحوار ..... كمال عبد اللطيف 63

6 ـ الإسلام والغرب: الجوار المفقود ..... غيرنوت روتر 71

7 ـ دروس ومواعظ من القرون الوسطى

من تاريخ العلاقة الشائكة بين المسلمين وأوروبا ..... هوبرت هيركومر 85

8 ـ الإسلام في متخيل الغرب..

في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام ..... محمد نور الدين أفاية 105

9 ـ بعض معوقات الحوار الإسلامي ـ المسيحي

وشروط تجاوزها ..... عبد المجيد الصغير 125

10 ـ المجتمع العربي والثقافة غير العربية
أو تعدّد الوعي العربي بالغرب ..... عبد الإله بلقزيز 143
11 ـ المنزلة بين المنزلتين ..... عبد الفتاح كيليطو 153
12 ـ قراءة في كتاب «الإسلام يتحدى»
(الأزمة الطويلة الأمد في العالم العربي المعاصر) ..... عبد الواحد أكمير 167
13 ـ مفهوم الحضارة في الثقافتين العربية والغربية ..... فريد أمعضشو 179
14 ـ «الشرق» في الخطاب المسرحي الغربي المعاصر
من الاستيهام إلى خلخلة المركزية الثقافية ..... حسن يوسفي 195
15 ـ الحساسية الأنثروبولوجية
بين المسرح الغربي والمسرح المغربي
مطارحات حول مفهوم «العودة إلى الأصول» ..... حسن يوسفي 207
16 ـ صُور المغرب وأوروبا في أدب الرحلات المغربية ..... كمال عبد اللطيف 223
17 ـ بين الفكر العربي وتحديات الاستشراق
من خلال إشكالية المنهج ..... عبد اللطيف الخمسي 233
18 ـ قراءة في كتاب
«الأفريقانية والاستشراق الإسبانيين
في القرن التاسع عشر» ..... عبد الواحد أكمير 251
19 ـ الاستشراق الروماني ..... إسماعيل العثماني 267
20 ـ ألبير كامي، أو اللاشعور الاستعماري ..... إدوارد سعيد 279
21 ـ في مرآة الآخر... ..... عبد السلام بنعبد العالي 291
22 ـ الثقافة العربية في مرآة الآخر ..... عبد السلام بنعبد العالي 299

تمهيد

يضم هذا الكتاب الإسلام والغرب (الأنا والآخر) مجموعة مختارة من مقالات نشرت في مجلة فكر ونقد ، المجلة الثقافية التي تصدر في المغرب ويرأس تحريرها الدكتور محمد عابد الجابري[*]، كتبتها نخبة من المفكرين.

الهدف من هذه الاختيارات إبرازُ السمات الأساسية التي تتحكم بنظرة كلّ من الغرب والإسلام إلى الآخر سياسياً وثقافياً وتاريخياً. ويتم تفصيل هذه الجوانب بدقة في مقالات يتناول كل منها جانباً بعينه من محطات الاختلاف والافتراق، ويعود بأسبابها إلى جذورها الأولى، ويدرس تطوّرها الثقافي والأنثروبولوجي ويعالج العقبات العديدة التي ترتسم في وجه قيام حوار من شأنه أن يقرّب كلاً من الآخر، فيحدد ملامحها، ويلقي الضوء على الهدف من الإبقاء على هذه العقبات، وذلك على الصعد الأيديولوجية والثقافية كما في التفكير الديني، وفي الاجتماع السياسي... مع وقفة نقدية في تقييم الرموز من كلا الجانبين، وتسليط الضوء على المواقف الإيجابية في نظرة كل جانب إلى الآخر.

وتتميز هذه المقالات بأنها لا تقتصر في معالجتها النظرة إلى الآخر على المستوى الأيديولوجي الذي كثيراً ما يحكم الخطاب السياسي الغربي

[*] المدير الإداري لمجلة فكر ونقد : محمد إبراهيم بوعلو، وسكرتير التحرير: عبد السلام بنعبد العالي.

اليوم، بل تنطلق في مقارباتها من الفلسفة في تحليل مسألة «الغيرية» و«الوعي بالآخر»، وتناقش «المسألة الثقافية» بين الإسلام والغرب عبر التاريخ، وتستعرض صعوبات الحوار والجوار المفقود، وتلجأ إلى أحكام الاجتماع السياسي لتبحث نظرة كل طرف إلى حضارة الآخر وتمدنه، ومظاهر هذه النظرة كما تتبدى في الثقافة والأدب والمسرح وأدب الرحلات كما في الاستشراق، وخصوصاً الذي يهدف العودة إلى الأصول..

الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

(1)

الغرب والإسلام

الأنا والآخر.. أو مسألة الغيرية [*]

محمد عابد الجابري [**]

عرفت العقود الأخيرة، ومنذ الثورة الإيرانية بصفة خاصة، اهتماماً متزايداً بموضوع «الغرب والإسلام». ويلاحظ أن الاهتمام بهذا الموضوع كان وما يزال في أوروبا وأمريكا، أكثر منه في البلاد العربية والإسلامية؛ فعلاوة على ما ينشر في الصحف والمجلات بمختلف اللغات الأوروبية، وبصورة متواصلة تكاد تكون يومية، عقدت وتعقد، في مختلف جهات أوروبا وأمريكا، ندوات في الموضوع نفسه، إما بالعنوان نفسه (الإسلام والغرب)، وإما بعناوين مختلفة بعض الشيء. وقد تطور الأمر إلى أن توسع الكلام في هذا الموضوع ليندرج تحت ما أسماه صاموئيل هانتنغتون بـ «صراع الحضارات»، الذي يعني به، أساساً، الصراع بين الحضارة الغربية، الأوروبية ـ الأمريكية، والحضارة الإسلامية (والكنفوشية)، وهو الصراع الذي يتركز عنده على محور الغرب والإسلام، ويجعل منه الصراع الرئيس الذي سيسود في المستقبل.

إننا لا نريد هنا الانخراط في هذا النقاش من موقع أيديولوجي أو قومي، ولا من موقع المؤرخ، محايداً كان أو غير محايد! كل ما نريد فعله في هذه

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد (الرباط)، السنة 1، العدد 2 (تشرين الأول/أكتوبر 1997).

(**) أستاذ في الفلسفة والفكر الإسلامي ـ المغرب.

المحاولة هو القيام بنوع من التفكيك لهذه العبارة (الغرب والإسلام) التي صارت اليوم مشحونة بدلالات غامضة تجمع بين قلق الحاضر والخوف من المستقبل، وتستعيد في أحيان كثيرة معطيات ذاكرة تعمرها تصورات حول حوادث تاريخية معينة (الحروب الصليبية مثلاً)، تصورات امتزجت فيها الحقيقة بالوهم والواقع بالمتخيل والخوف بالرغبة.. الخ. إن الهدف من عملية التفكيك التي نروم القيام بها هنا هو المساهمة في «تحرير» هذا الزوج (الغرب والإسلام) من الأفكار الموروثة والمسبقة، ومن البطانات الوجدانية التي تؤسس العلاقة بينهما في الوعي المعاصر، في بلاد الغرب كما في بلاد الإسلام.

إن الأمر يتعلق، إذاً، بتفكيك المضامين الأيديولوجية، الصريحة والمضمرة، التي تجعل من عبارة «الغرب والإسلام» اليوم أداة اختزال للمتعدد، وإغلاق للمنفتح، ونَظْم ونَسْق لما هو بطبعه يقع خارج النُّظُم والأنساق. ومن أجل تحقيق هذا الغرض بأكبر قدر من الوضوح والشمول، سنتحرك على المستويات الثلاثة التالية: مستوى المرجعية الدلالية لمقولتي «إسلام» ــ «غرب»؛ ثم مستوى العلاقة التقابلية، أو الغيرية، التي يقيمها «واو العطف» بين هاتين اللفظتين؛ لنختم أخيراً بالتحرك على مستوى تعدد أنماط الوعي بـ «الآخر»، حيث سنختار نمطاً معيناً نكشف من خلاله عن نوع آخر من «الغيرية» غير غيرية النفي والاستبعاد والتحدي والصراع.. الخ.

ولكن، لنبدأ أولاً بإبداء ملاحظتين:

الملاحظة الأولى ، مفادها أن التقابل الذي يراد تضمينه لهذه العبارة غير مبرر وغير مشروع، ابتداءً. ذلك لأن الأمر يتعلق هنا بمقولتين مختلفتين في «الطبيعة»، لا تقوم بينهما علاقة تقابل أصلاً: فـ «الغرب» مقولة جغرافية، و«الإسلام» دين. والتقابل إنما يكون بين المختلفات التي تندرج تحت جنس واحد، كالتقابل بين الغرب والشرق اللذين يجمعهما كونهما معاً جهة جغرافية، والتقابل بين الإسلام والمسيحية اللذين يجمعهما جنس يندرجان تحته هو «الدين».. الخ. هذه حقيقة تكاد تكون بديهية. دليل ذلك أننا لو سمعنا مثلاً عبارة من قبيل «الشمال والإسلام»، أو «الجنوب والمسيحية»، لَانْتَابنا استغراب ودهشة مَردُّهما أننا نحس أن الجمع بين هاتين المقولتين غير مبرر، غير مألوف، وبعبارة القدماء «غير معروف بنفسه»، بمعنى أنه يحتاج إلى بيان وتبرير.

فلماذا لا يشعر الناس، اليوم، في بلاد الغرب كما في بلاد الإسلام،

بوجود مفارقة عند الجمع في خطابهم بين «الغرب والإسلام»، بينما يشعرون بالمفارقة والاستغراب حين الجمع، مثلاً، بين «الجنوب والإسلام»، أو «الشمال والبوذية»؟

لا شك أن لتكرار العبارات دوراً في التعود عليها والاستسلام لها. غير أن التكرار هنا لا يفسر كل شيء: فالحمولة الدلالية والرمزية التي لعبارة «الغرب والإسلام»، وكذا البطانة الوجدانية الملازمة لها، ليستا نتيجة لمجرد تكرار الألفاظ؛ فالتكرار الذي من هذا النوع يعمل في العادة على التخفيف من حدة الأشياء، مادية كانت أو معنوية، أعني أنه يجعلها من المألوف اليومي الذي لا يثير تساؤلاً ولا نقاشاً، ولا يخطر بالبال، أن تعقد من أجله ندوات ولقاءات وتكتب فيه مجلدات. إذاً، الأمر يتعلق بتكرار من نوع آخر: تكرار المخاوف والرغبات بفعل مؤثرات ودوافع تَجِد مصدرها في قراءة معينة لأحداث معينة، قراءة المتشابه من الحوادث بواسطة أفكار يتلقاها الناس خلفاً عن سلف، أو بتوجيه من أحكام مسبقة، كما سنبين في ما بعد.

أما **الملاحظة الثانية** ، التي نريد تسجيلها هنا ونحن بصدد التقديم لعملية تفكيك لعبارة «الغرب والإسلام» في الخطاب المعاصر، الأوروبي منه والعربي، فهي أن المقولتين كلتيهما (الغرب، الإسلام) تخضعان عند وضعهما متقابلتين لوحدة أيديولوجية تخفي النسبية والتعدد على صعيد الماهية في كل منهما.

الغرب في الاصطلاح الجغرافي نسبي ومتحرك؛ فالشيء الواحد يكون غرباً بالنسبة إلى شيء معين، ويكون شرقاً بالنسبة إلى شيء آخر. أما في الاصطلاح السياسي الراهن فـ «الغرب» متعدد يضم عدة دول وعدة قوميات؛ فهناك أمريكا الشمالية والدول الأوروبية. وهناك أيضاً أمريكا اللاتينية وروسيا واليابان.. هل تدخل هذه الأخيرة كلها في مفهوم «الغرب»، وبأي معنى؟

والشيء نفسه يقال بالنسبة إلى الإسلام: فسواء قصدنا من لفظ «إسلام» الممارسة الدينية وحدها، أم قصدنا به «المسلمين»، فالتعدد يفرض نفسه؛ فهناك الشيعة والسنة ومذاهب أخرى من جهة، وهناك العرب والأتراك والإيرانيون والباكستانيون والإندونيسيون والنيجيريون من جهة أخرى. وهذا التعدد واقع حقيقي، سياسي واقتصادي واجتماعي وثقافي وحضاري، وذلك إلى درجة تجعل من المبرر تماماً التساؤل: ما الذي يجمع هذه البلدان

والشعوب لتوضع في مقابل بلدان وشعوب أخرى تندرج تحت اسم «الغرب»، الذي يحيل هو نفسه إلى متعدد كما رأينا؟

هناك إذاً وحدة أيديولوجية ـ أو بالأحرى تعميم أيديولوجي ـ يخفي هذا التعدد بهدف إظهار علاقة التقابل بين «الغرب والإسلام» كعلاقة مقبولة ابتداء. والخطوة الأولى التي علينا القيام بها هنا هي تفكيك هذه الوحدة/التعميم والكشف عن خلفياتها، وسيكون سبيلنا إلى ذلك هو النظر إلى الكيفية التي تتحدد بها كل من المقولتين (الغرب، الإسلام) داخل الحقل الثقافي لكل منهما.

بالنسبة إلى المرجعية العربية الإسلامية، يمكن أن نلاحظ بادئ ذي بدء، أن عبارة «الغرب والإسلام» عبارة طارئة نقلت إليها بالترجمة الحرفية من اللغات الأوروبية. ليس هناك في النصوص القديمة مثل هذا التعبير، أما النصوص الحديثة التي ترجع إلى بداية القرن الماضي على الأكثر، فمن النادر جداً العثور فيها على هذا التقابل بين «الغرب» و«الإسلام». ذلك أن العبارة التي برزت في أواخر القرن الماضي وأوائل هذا القرن، في الخطاب العربي الإسلامي، هي عبارة «الإسلام والنصرانية»، وذلك في إطار المقارنة بين موقف كل من الإسلام والمسيحية من العلم والعقل.. الخ [1].

أما اصطلاح «الشرق والغرب» الذي شاع في الخطاب السياسي الأوروبي في القرن الماضي وهذا القرن، فهو في المرجعية العربية الإسلامية، محكوم بالنسبية والتعدد إلى حد كبير؛ ففي القرآن: { **ليس البر أن تولوا وجوهكم قِبَل المشرق والمغرب** } [2] ـ والمشرق هنا هو الشرق عموماً، قبلة اليهود، والمغرب هو القدس قبلة النصارى ـ وأيضاً: { **رب المشرقين ورب المغربين** } [3]. وأيضاً: { **فلا أقسم برب المشارق والمغارب** } [4]. وفي زمن ابن سينا كان «المشرق» و«المشرقيون» هم فارس وأهلها شرقاً، بينما كان «المغرب» و«المغربيون» هم بغداد وأهلها وما يليها غرباً. ثم تخصص لفظ «المغرب» في ما بعد للدلالة على ما يلي مصر غرباً، وتم التمييز فيه بين

(1) انظر مثلاً: محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: مطبعة المنار، 1323هـ/[1905م]).

(2) القرآن الكريم ، «سورة البقرة،» الآية 177

(3) نفس المرجع، «سورة الرحمن،» الآية 17

(4) نفس المرجع، «سورة المعارج،» الآية 40.

المغرب الأدنى (طرابلس وتونس)، والمغرب الأوسط (الجزائر) والأقصى (المغرب الحالي)، ثم ظهرت عبارة «الغرب الإسلامي» لتشير إلى بلدان شمال أفريقيا والأندلس.

وبالجملة لم تكن كلمة «غرب» في المرجعية العربية الإسلامية تعني في يوم من الأيام وجود «آخر» يقع بالتحديد خارج بلاد الإسلام، ولا ديناً ولا حضارة تمثل «الآخر» بالنسبة إلى الإسلام، وإنما صارت هذه الكلمة تحمل بصورة ما هذه المعاني جميعها من خلال الترجمة من اللغات الأوروبية. وهكذا فإن اصطلاح «الغرب (Occident, West) «أي الدول الغربية، و«الشرق (Orient, East) « بمعنى دول الشرق، هما معاً ترجمة من اللغات الأوروبية التي ميزت في هذا الأخير بين الشرق الأدنى والشرق الأوسط والشرق الأقصى، وذلك بحسب القرب والبعد من/عن أوروبا.

هذا عن «الغرب». أما «الإسلام» فهو يحيل، في المرجعية العربية الإسلامية، إلى الدين الذي جاء به النبي العربي محمد بن عبد الله(صلى الله عليه وسلم). ذلك ما نجده في المعاجم العربية؛ ففي لسان العرب مثلاً نقرأ: الإسلام: إظهار الخضوع وإظهار الشريعة والتزام ما أتى به النبي(صلى الله عليه وسلم). وعلى العموم، ليس هناك في المرجعية العربية الإسلامية معنى آخر للإسلام غير مضمونه الديني ذاك. وهو مضمون يتسع في القرآن ليشمل الديانات السماوية التي تنتمي إلى دين إبراهيم: { **إن الدين عند الله الإسلام** }، { **ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه** } [5] ؛ فالإسلام هنا هو دين إبراهيم، والمقصود دين التوحيد، في مقابل الشرك والوثنية.

أما عبارة: «دار الإسلام» ومقابلها «دار الحرب»، فهما مصطلحان فقهيان متخصصان ينتميان إلى مصطلح «القانون الدولي» في العصور الإسلامية الأولى، عصور الفتوحات؛ فـ «دار الحرب» عبارة تطلق على «بلاد المشركين الذين لا صلح بينهم وبين المسلمين»، سواء كانوا في الجزيرة العربية أو في الشرق أو في الغرب أو في الشمال أو في الجنوب، كما تطلق عبارة «دار الإسلام» على بلاد المسلمين أينما كانوا، وهي دار سلام لا يجوز التحارب فيها إلا إذا تعلق الأمر بقتال «المحاربين»، وهم قطّاع الطرق الخارجون عن النظام العام الذين يعتدون على أرواح الناس وأموالهم. وليس لهذا التصنيف

(5) نفس المرجع، «سورة آل عمران،» الآيتان 19 و85.

أية دلالة أيديولوجية أو «سياسية» معينة يجعل معنى «دار الحرب» ينصرف بالتحديد إلى أوروبا أو إلى المسيحية دون غيرهما، كما يفهم من ذلك كثير من المستشرقين الذين يستعيدون اليوم هذا التصنيف لتكريس وهم «الصراع الأبدي» بين «الإسلام «و«الغرب». إن «دار الحرب» اصطلاح يطلق في وقت من الأوقات على الجهة التي تكون، في ذلك الوقت، في حالة حرب مع الدولة الإسلامية، سواء كانت تلك الجهة في الغرب أو في الشرق، نصرانية كانت أو غير نصرانية، وسواء كانت هذه الدولة الإسلامية في المشرق أو في المغرب.. الخ.

أما في المرجعية الأوروبية فالأمر يختلف. ففي المعاجم الأوروبية المعاصرة يتم التمييز بين «الغرب (Occident) «كجهة جغرافية، وبين «الغرب) (Occident) «بحرف O الكبير للدلالة على العلمية)كاصطلاح جيو ـ سياسي يطلق على:1 ـ «جزء العالم القديم الذي يقع غرباً في الإمبراطورية الرومانية». 2 ـ أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وبكيفية عامة الدول الأعضاء في الحلف الأطلسي. 3 ـ بلدان أوروبا الغربية والولايات المتحدة بالتحديد. وقد تختص بهذا المعنى كلمة (Ouest) (West)بالفرنسية.

ويتضح هذا المعنى الاصطلاحي لكلمة «غرب» باستحضار المقابل الخاص بها في اللغة السياسية الأوروبية. فـ (Occident) استعملت أولاً في مقابل الـ «لوفان) (Levant) «المشرق = جهة شروق الشمس)، وذلك منذ أوائل القرن السادس عشر، وكان يقصد به الدول التي توجد في الشرق بالنسبة إلى فرنسا، وبخاصة منطقة شرق البحر الأبيض المتوسط. ثم استعملت في مقابل) (Orient)جهة مشرق الشمس)، ويشار بها إلى آسيا وأحياناً إلى دول البحر الأبيض المتوسط وأوروبا الوسطى. ويصنف الشرق إلى شرق أقصى وشرق أوسط وشرق أدنى، بحسب قربه أو بعده من أوروبا. وأما كلمة (Est) أو (East) وتعني في الأصل الشرق الجغرافي، فقد تخصصت خلال الحرب الباردة في الدلالة على دول المعسكر الشيوعي، وذلك في مقابل «الغرب (West) (Ouest) « الذي يراد به، في هذا السياق، دول المعسكر الرأسمالي.

واضح إذاً، أن التقابل بين أوروبا/المشرق (Europe/Levant) من جهة، والشرق/الغرب (Orient/Occident) من جهة أخرى، تقابل يعكس التصنيف السائد في مرحلة التوسع الاستعماري وبالخصوص خلال النصف الثاني من القرن الماضي وأوائل هذا القرن، بينما يعكس التقابل بين الشرق/الغرب (Est/Quest)

الصراع بين الرأسمالية والشيوعية، ولا سيما بعد الحرب العالمية الثانية.

وهكذا فكلمة «غرب»، في المرجعية الأوروبية غنية بالدلالة، فهي تشير إلى «أنا» تتنوع هويته بتنوع الأطراف التي يتخذها مقابلاً له: شرق (أدنى أو أوسط أو أقصى)، أو معسكر شيوعي (سابقاً)، هذا بينما لا تحمل هذه الكلمة في المرجعية العربية غير معناها الجغرافي الذي يشير إلى جهة غروب الشمس. وهي لم تستعمل في العربية بالمضامين نفسها التي تحملها في المرجعية الأوروبية إلا في وقت متأخر نقلاً عن هذه المرجعية نفسها.

هذا بالنسبة إلى كلمة «غرب». أما بخصوص كلمة «إسلام»، التي تطلق في المرجعية العربية الإسلامية على الدين الإسلامي لا غير، كما بّينا قبل، فهي تستعمل في المرجعية الأوروبية للإشارة إلى متعدد؛ ففي دائرة معارف لاروس الفرنسية لسنة 1962، تطلق كلمة «إسلام (Islam) «على:1 ـ دين المسلمين. 2 ـ مجموعة البلدان التي تعتنق دين الإسلام. أما في قاموس لاروس الصغير لسنة 1994، فالكلمة نفسها تشير إلى: 1 ـ دين المسلمين. 2 ـ العالم الإسلامي. 3 ـ الحضارة التي تميزه..

وهكذا ينصرف معنى «الإسلام» في القواميس الغربية إلى ثلاثة أمور: الدين الإسلامي؛ البلدان والشعوب الإسلامية؛ والحضارة الإسلامية.

من أين جاءت هذه المعاني الثلاثة؟

أكيد أن القواميس الغربية لم تستقِها من المعاجم العربية الإسلامية، فهي خالية من هذا التعدد ولا تعرِّف الإسلام إلا بكونه الدين المعروف بهذا الاسم. إذاً، إن المعاني الثلاثة التي تعطيها القواميس الغربية لكلمة «إسلام»، تشير إلى «أطراف» وضعت ليكون كل منها كالمقابل لأحد المعاني التي تحملها كلمة «غرب» في المرجعية الأوروبية. وهكذا فـ «الغرب» مسيحي و«الإسلام» دين (إسلامي). والغرب أقطار وشعوب، و«الإسلام» أقطار وشعوب كذلك. والغرب حضارة، و«الإسلام» حضارة كذلك.

"الإسلام" هنا هو الآخر/المرآة ، التي يرى فيها الغرب نفسه. إن الغرب يسقط على «الإسلام» تقسيماته وتعدديته ويجعل منه الآخر لكل وجه من وجوهه: فالإسلام آخر على مستوى الديانة، وآخر على مستوى البلدان والشعوب، وآخر على مستوى الحضارة. وهكذا، يتحدد الإسلام في مرجعية الغرب، لا بما هو في نفسه، بل بما هو آخر للغرب، وبعبارة أخرى، إن

التقابل الذي يقيمه الغرب بينه وبين الإسلام، هو من نوع التقابل الذي به تتحد العلاقة بين «الأنا» و«الآخر»، التقابل الذي يعبر عن الغيرية الضدية.

هذا ينقلنا مباشرة إلى المستوى الثاني من حديثنا.

* * *

قلنا في مستهل هذا الفصل إن عبارة «الإسلام والغرب» عبارة غير أصيلة في الحقل الثقافي العربي، وإنها منقولة إليه من اللغات الأوروبية، وانتهينا إلى أنها تستعمل، في هذه اللغات، في السياق نفسه الذي تستعمل فيه هذه اللغات نفسها عبارة «الأنا والآخر»، سياق الغيرية الضدية، وعلينا الآن أن نضيف قائلين: والشيء نفسه يصدق على عبارة «الأنا والآخر» ذاتها، بمعنى أنها هي الأخرى تدين بوجودها في الخطاب العربي المعاصر للترجمة، إذ هي غير مألوفة، بل ولا موجودة، في الخطاب العربي القديم منه والحديث. وفضلا عن ذلك، فهذه العبارة المترجمة تنطوي على خطأ نحوي لغوي. ذلك أن كلمة «أنا» ضمير منفصل وهو معرفة، والمعرفة لا تدخل عليها «ال»، فهذه تدخل على النكرة لتصيرها معرفة (باب ـ الباب). وهل هناك ما هو أعرف لدى الإنسان من نفسه التي يعبر عنها بكلمة «أنا»؟

أما كلمة «آخر» فإنها وإن كانت تدخل عليها «ال» التعريف، فهي في أصل معناها صيغة «أفعل» (أأخر) من التأخر، أي المجيء بعد، فهي لا تفيد الضدية وإنما تقال «لأحد الشيئين» (هذا باب، وهذا باب آخر)، وفيها معنى الصفة والنعت كما في مرادفها «غير». وكلمة «غير» نفسها من الألفاظ الموغلة في الإبهام لأن معناها لا يتضح إلا بما تضاف إليه، وهي لا تستفيد التعريف من المضاف إليه إلا عندما تقع بين ضدين معرفتين مثل قولنا: «رأيت العلم غير الجهل». أما في الأحوال الأخرى فتبقى نكرة مبهمة، في معنى الصفة والبدل مثل قولك: «رأيت سيارة غير سيارتك»؛ فكل سيارة أخرى هي غيرها. كما تجيء «غير» بمعنى الحال مثل قوله تعالى: { **فمن اضطر غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه** } [6]. وقد تستعمل بمعنى «سوى»، فتفيد الاستثناء مثل قولنا: «حضر الطلاب غير فلان»، كما تأتي بمعنى «إلا»، إذا تقدمتها كلمة «ليس» أو «لا» مثل قولك: «قرأت خمس صفحات ليس غيرها» (بالرفع والنصب). وقد

(6) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 173.

تقطع عن الإضافة في مثل قولنا: «قرأت خمس صفحات ليس غير» (بالرفع والنصب والضم والفتح)، كأنك قلت: «قرأت خمس صفحات ليس إلا». وقد تستعمل لإفادة الكثرة مثل قولك: «قرأت هذا الكتاب غير ما مرة»، أي أكثر من مرة واحدة. وفي جميع هذه الاستعمالات تفيد ما يعبر عنه بـ «الغيرية» (مصدر صناعي من كلمة غير) بمعنى مطلق الاختلاف، ولا تفيد الضدية بالضرورة، فتقول: «القمح غير الشعير»، لمجرد المغايرة، كما تقول: «البياض غير السواد» للضدية.

والفرق بين لفظ «آخر» ولفظ «غير» عند اللغويين العرب، أن الأول منهما يفيد استثناء الشيء من جنس ما تقدمه كقولك «رأيت رجلاً وآخر معه»، فـ «آخر» هنا من جنس ما تقدم (=الرجل) ولا يمكن أن يكون امرأة أو صبياً أو حيواناً.. الخ. وذلك على العكس من كلمة «غير» التي تفيد مطلق المغايرة فتقول «رأيت رجلاً وغيره»، وهذا «الغير» قد يكون رجلاً مثله وقد يكون صبياً أو امرأة أو كائناً آخر.

هذا من الناحية اللغوية، أما في الاصطلاح فقد ميز المتكلمون والفقهاء وعلماء البلاغة وغيرهم من البيانيين، بين درجات ومستويات في التماثل والاختلاف. وفي هذا الإطار قد يحسن الرجوع إلى نصوص هؤلاء.

يحصر أبو هلال العسكري أنواع «الاختلاف»، والفرق بينها كما يلي. يقول: «الفرق بين الاختلاف والتفاوت أن التفاوت [...] هو الاختلاف الواقع على غير سنن (=على غير نظام)، وهو دال على جهل فاعله»، بينما الاختلاف يكون «على سنن واحد». ومرجعيته في ذلك قوله تعالى: { **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** } [7]من جهة، وقوله: { **وله اختلاف الليل والنهار** } [8]من جهة أخرى.

كما يميز بين الاعوجاج والاختلاف: فـ «الاعوجاج من الاختلاف ما كان يميل إلى جهة ثم يميل إلى أخرى، وما كان في الأرض والدين والطريقة فهو عِوج مكسور الأول (=بكسر العين)، تقول في الأرض عِوج وفي الدين عِوج مثله. والعَوج بالفتح ما كان في العود والحائط وكل شيء منصوب».

(7) نفس المرجع، «سورة الملك،» الآية 3.

(8) نفس المرجع، «سورة المؤمنون،» الآية 80.

والاختلاف قد يكون في المذاهب وقد يكون في الأجناس: فـ «الاختلاف في المذاهب هـو ذهـاب أحـد الخصمين خلاف ما ذهب إليه الآخر، والاختلاف في الأجناس امتناع أحد الشيئين مـن أن يسـد مسـد الآخر. ويجوز أن يقع الاختلاف بين فريقين وكلاهما مبطل كـاختلاف اليهـود والنصـارى في المسـيح»، فهم جميعاً على خطأ بالنسبة إلى ما يقرره القرآن.

" والفرق بين المختلف والمتضاد أن المختلفين [هـما] اللـذان لا يسـد أحـدهما مسـد الآخـر في الصفة التي يقتضيها جنسه مع الوجود كالسواد والحموضة، والمتضادان هما اللذان ينتفي أحـدهما عند وجود صاحبه إذا كان وجود هذا على الوجه الذي يوجد عليـه ذلـك، كالسـواد والبيـاض. فكـل متضاد مختلف وليس كل مختلف متضاد، كما إن كل مختلف ممتنـع اجتماعـه ولـيس كـل ممتنـع اجتماعه متضاداً، وكل مختلف متغاير وليس كل متغاير مختلفاً، والتضاد والاخـتلاف قـد يكونـان في مجاز اللغة سواء، يقال: زيد ضد عمرو إذا كان مخالفاً له.

والفرق بين التنافي والتضاد، أن التنافي لا يكـون إلا بـين شـيئين يجـوز علـيهما البقـاء، والتضـاد يكون بين ما يبقى وبين ما لا يبقى.

والفرق بين الضد والترك أن كل ترك ضد وليس كل ضد تركاً، لأن فعل غيري قد يضاد فعلي ولا يكون تركاً له».

التغاير، التفاوت، الاخـتلاف، الاعوجـاج، امتنـاع الاجـتماع، التضـاد، التنـافي.. تلـك هـي درجـات «الغيرية» في الحقل البياني العربي كما يحددها أبو هلال العسكري، وذلك في مقابل درجـات «المثليـة» التي يجعلها تمتد من مطلق «الشـبه» إلى الشـبيه والمثـل والنـد والمُشـاكِل والنظـير والمتفـق والعـديل والمساوي والمماثل. وأبو هلال العسكري من كبار علماء اللغـة والأدب والبلاغـة اشـتهر بكتابـه: كتـاب الصناعتين في النظم والنثر ، وله كتب أخرى عديدة في مقدمتها كتابـه الفـروق في اللغـة الـذي اقتبسـنا منه التعريفات السابقة، وهو ليس أقل أهمية ولا شهرة من كتاب الصناعتين . والحق أنـه لـيس كتابـاً في مجرد «الفروق اللغوية»، كما يتبادر ذلك إلى الذهن، بل هو كتاب في المصـطلح البيـاني يقـف جنبـاً إلى جنب مع كتب المصطلح الفلسفي والمصطلح الصوفي والمصطلح الفقهي.. الخ، وقد حرص أبو هلال العسكري نفسه على تأكيد ذلك فكتب يقـول في مقدمـة كتابـه ذاك: «وجعلـت كلامـي فيـه عـلى مـا

يعرض في كتاب الـلـه وما يجري في ألفاظ الفقهاء والمتكلمين وسائر محـاورات النـاس». إذاً، الكتـاب كتاب في المصطلح البياني عموماً.

ومعروف أن الحقل البياني، أو النظام المعرفي البيـاني، هـو أوسـع الحقـول في الثقافـة العربيـة وأكثرها تعبيراً عن العقل العربي: آلياته وطريقة رؤيته لأشياء العالم. ولذلك يصح القـول إن درجـات «الغيرية» مثلها مثل درجات «المثلية»، كما يحددها أبو هلال العسكري، هي عبارة عـن «الشـبكة» التي يرى العقل العربي البياني من خلالها وبواسطتها علاقات التشابه والاختلاف التي تبلغ ذروتها في التماثل من جهة والتنافي من جهة أخرى.

وما يثير الانتباه في هذه الشبكة ـ وهذا ما ستتضـح بعـد قليـل أهميتـه الفائقـة بالنسـبة إلى موضوعنا ـ هو غياب «الذات» أو «الأنا» كطرف. ذلك أن الأمر يتعلق في هذه الشبكة بعلاقات بـين أشياء العالم كما تراها الذات؛ فالذات مجرد ملاحظ وليست طرفاً في هذه العلاقة: فـالاختلاف لـيس بينها وبين الأشياء بل بين الأشياء بعضها مع بعض. ومن هنا لم يكن ينظـر إلى الـذات عـلى أنهـا إنمـا «تتعرف على نفسها من خلال الآخر»، كما في الفكر الأوروبي، بل ينظر إليها على أنهـا قائمـة بنفسـها وتتعرف على الأشياء من خلال مقارنة بعضها ببعض. والمثل العربي القائل: «بضدها تتميـز الأشـياء»، يلخص بكامل الدقة والوضوح الرؤية البيانية لـ «الاختلاف»؛ فالأشياء هي التي «تتميز» بعضـها عـن بعضها، ولا تدخل مع «الذات» في علاقة مـن هـذا النـوع إلا إذا اعتـبرت الـذات نفسـها مـن جملـة «الأشياء». وبعبارة أخرى إن ما كان يشغل الحقل البياني العربي ليس مسألة «الذات» و«الموضـوع»، أو الذات والعالم أو «الأنـا والآخـر»، بـل إن مـا شـغل البيـانيين حقبـة طويلـة هـو مسـألة «الـذات والصفات»: هل صفات الإله زائدة على ذاته كما هو الحـال في الإنسـان، أم أنهـا هـي عـين الـذات؟ وتلك مسألة أخرى ليس هاهنا مجال الخوض فيها.

* * *

وبعد فما علاقة هذه الاستطرادات بموضوعنا: «الإسلام والغرب»؟

إنها علاقة وطيدة ومباشرة؛ فعبارة «الإسلام والغرب» لا تفيـد في الحقـل البيـاني العـربي شـيئاً آخر غير ما تفيده عبارة: «المسلمون والنصارى»، أو «المسلمون واليهود»، أو «النصارى واليهـود»، أو «الإيمان والكفر»، أو «القوي والضعيف»، أو «الرجل والمرأة».. الخ. هكذا يرى العربي المسلم العلاقة

بين «الإسلام والغرب» ابتداءً: يراها كعلاقة (تشابه أو اختلاف) بين شيئين من أشياء العالم وليس كعلاقة بين «الأنا» الإسلام و«الآخر» الغرب. وأكثر من ذلك، تفرض الرؤية البيانية على المنتمي إليها أن يتعامل مع الإسلام ـ في عبارة «الإسلام والغرب» ـ كموضوع يقع خارجه، في الزمان والمكان، إنه لا يتعامل معه هنا كجزء من ذاته ولا كذاته حتى في أوج دفاعه عنه. ذلك أن «الإسلام» بالنسبة إليه ليس ذاتاً ولا جزءاً في الذات، بل هو صفة زائدة على الذات مثلها مثل جميع الصفات. ولعله من المفيد أن يستحضر المرء هنا الفرق بين تعبير «الدخول في الإسلام»، ومقابله في الفرنسية (واللغات الأوروبية)؛ فاللفظ المستعمل فيها ليس مجرد «الدخول في المسيحية» بل «التحول» من عقيدة خاطئة . (Se Convertir) أما من الناحية العملية، فيتطلب الأمر ليس مجرد «الشهادة»، أي الاعتراف باللسان كما في الإسلام، بل يتطلب «التعميد» وهو قدّاس (أحد الأسرار) يتم به تحول الشخص من حالة الخطيئة الأصلية إلى حالة الغفران. بعبارة أخرى: «الدخول في الإسلام» يُكسب المَعْنِيَّ بالأمر صفة «مسلم»، وهي صفة تنتمي إلى ظاهر الأشياء، يكفي فيها «الإظهار»، بينما «التحول» إلى المسيحية يتطلب حصول تغيير ماهوي. ومن هنا كان «التغاير» في الحقل الثقافي الأوروبي يتم على صعيد الماهية، بينما يتم في الحقل الثقافي العربي الإسلامي على صعيد الصفات. ويمكن التعبير عن ذلك بملاحظة أن التعريف في المنطق (اليوناني) يكون بـ (الحد)، أي بذكر مقومات الماهية بينما يكون في العربية وعلوم البيان بـ «الرسم»، أي بذكر الصفات المميزة للشيء.

لنخطُ خطوة أخرى تقربنا أكثر من موضوعنا.

من دون الرجوع إلى الفكر اليوناني الذي انبنت رؤيته للعالم على ثنائية الإنسان والطبيعة، باعتبار أن الإنسان مركز الكون، ومقياس الأشياء، وأن حقيقته أنه عقل أو صورة في مقابل الطبيعة أو المادة؛ ومن دون الرجوع كذلك إلى الفكر المسيحي وثنائية الأب والابن، واللاهوت والناسوت.. الخ، قد يكفي هنا التذكير بأن الفلسفة الأوروبية الحديثة هي أساساً فلسفة «الذات» أو «الأنا»: الإنسان ذات في مقابل العالم الذي هو موضوع لها. والفكرة المؤسسة لفلسفة «الذات» هذه هي كوجيتو ديكارت: لقد شك هذا الفيلسوف الفرنسي في كل شيء و«مسح الطاولة»، بحسب تعبيره، مسحاً ولم يبق لديه أي شيء آخر غير كونه يفكر: ومن هنا قولته الشهيرة: «أنا أفكر إذاً

أنا موجود»؛ وجود الأنا سابق ومستقل عن وجود العالم وعـن أي وجـود آخـر. ومـن هنـا كـان كـل وجود غير «الأنا» هو «آخر» بالنسبة إليها، وبالتالي فعلاقة التغاير هي علاقة بين الأنا والآخر ابتـداء، سواء كان هذا الآخر شيطاناً مارداً يريد تضليل ديكارت، أو كان إلهاً ضامناً ليقينه ذاك أو كـان شـيئاً من الأشياء المادية المحسوسة التي يتوقف وجودها على يقينه. وهكذا إن الشبكة التي يرى «العقل الأوروبي» العالم من خلالها وبواسطتها، هي شبكة تستحوذ فيها علاقـة أساسـية هـي علاقـة «الأنـا» و«الآخر»، لا علاقة «آخر» «بآخر».

سيطول بنا الحديث ويتشعب لو أننا أخذنا نتتبع فكرة «الآخر» في الفكـر الأوروبي. ذلـك لأن هذا الفكر يتمحور كله حول هذه الفكرة، من ديكارت إلى هيغل وماركس إلى سارتر، والذين جـاءوا من بعدهم. لنقتصر إذاً على إشارات مقتضبة، من هنا وهناك، الهدف منها ليس استقصاء الموضوع، بل مجرد إثارة الانتباه.

نقرأ في قواميس الفكر الأوروبي ومصطلحاته الفلسفية ما يلي: الآخر: أحد المفـاهيم الأساسـية للفكر (=كان يجب إضافة: الأوروبي) وبالتالي يستحيل تعريفه، ويقال في مقابل الذات (Le Même) أو «الأنا». أما هذه الأخيرة (الذات) فلا معنى لهـا سـوى أنهـا المقابـل، لــ «الآخـر (Autre) «تقابـل تعارض وتضاد، أو أنهـا المطـابق لنفسـه المعـبر عنـه بــ (Identité) وهـو مـا نترجمـه اليـوم بلفـظ «الهوية» أو «العينية»، أي كون الشيء هو هـو، عـين نفسـه. إذاً، الغيريـة في الفكـر الأوروبي مقولـة أساسية مثلها مثل مقولة الهوية (أو العينيـة أو الذاتيـة). ومـا لـه دلالـة في هـذا الصـدد أن كلمـة (Altérité)أي الغيريـة ذات علاقـة اشـتقاقية بــ (Altération) (Altérer) ، وتعنيـان تغـير الشيء وتحوله إلى الأسوأ، (تعكر، استحالة، فساد)، كما ترتبط بالاشتقاق بكلمة (Altérnance) التـي تفيـد التعاقب والتداول. بعبارة أخرى: يمكن القول إن ما يؤسس مفهـوم الغيريـة في الفكـر الأوروبي لـيس مطلق الاختلاف، كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة تؤسسـها فكـرة «السلب» أو النفي، (La Négation)، فـ «الأنا» لا يفهم إلا بوصفه سلباً، أو نفياً، لـ «الآخر».

وغني عن البيان القول إن لفظ «الأنا» في العربية المعاصرة إنما هو ترجمة لأداء معنى (Le Même) بالفرنسية (Ego) بالإنكليزية والألمانية. وكلمة (Ego) لاتينية تدل على ما تدل عليه كلمة «ذات» في اللغـة العربيـة حيـنما يقصـد بهـا الشـخص المـتكلم. ومـن هـذه الكلمـة اشـتقت مصـطلحات أخـرى مثـل

(Egocentrisme) وهو ما نترجمه اليوم بـ «التمركز حول الذات»، وكذلك (Egoïsme) بمعنى «الأنانية» في الاستعمال اللغوي العام. أما في الاصطلاح الفلسفي فالكلمة تدل على المذهب الفلسفي الذي يعتبر وجود الكائنات الأخرى، غير «الأنا»، وجوداً وهمياً، أو موضوع شك على الأقل. ومن هنا المذاهب الفلسفية المثالية (Idéalismes) التي لا تعترف بأي وجود آخر غير تمثلات الأنا: فالعالم هو ما أتمثله وأتصوره وليس هناك وجود آخر.

نقرأ في معجم لالاند الفلسفي في معنى الأنا (Moi) ما يلي: «وعي فردي، بوصفه منشغلاً بمصالحه ومنحازاً لذاته»، وأيضاً: «الميل إلى إرجاع كل شيء إلى الذات». ويستشهد لالاند بعبارة للفيلسوف واللاهوتي العالم الفرنسي باسكال يقول فيها: «للأنا خاصيتان، فمن جهة هو في ذاته غير عادل من حيث إنه يجعل من نفسه مركزاً لكل شيء، وهو من جهة أخرى مضايق للآخرين من حيث إنه يريد استعبادهم، ذلك لأن كل «أنا» هو عدو، ويريد أن يكون المسيطر على الكل».

مفهوم «الأنا» مبني على السيطرة، سيطرة الذات على ما تتخذه موضوعاً لها، سواء كان هذا الموضوع أشياء الطبيعة أو أناساً آخرين. وفي هذا المعنى كتب ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)يقول: «من الصعب جداً أن يحدد المرء بدقة ما أرادت اللغات الأوروبية في وقت من الأوقات أن تقوله وتعنيه من خلال لفظ (Ego) الأنا)، إن هذا اللفظ يسبح في تداعيات غامضة قاحلة؛ فمن حيث إنه مبدأ «الأنا» الذي يحاول جاهداً كسب المعركة ضد الطبيعة على العموم وضد الآخرين من الناس على الخصوص، كما ضد الدوافع السلوكية التي تحركه، يبدو الـ (Ego)مرتبطاً بوظائف السيطرة والحكم والتنظيم [...] ولم يتحرر مفهوم الأنا في أي وقت من حمولاته وشوائبه الأصلية الراجعة إلى نظام السيطرة الاجتماعية. وحتى الصياغات المثالية كنظرية الأنا عند ديكارت، تنطوي بالفعل، في ما يبدو، على معنى السيطرة. إن اعتراضات جاساندي على التأملات=) اسم كتاب لديكارت) تضع موضع السخرية تصور روح صغير، الـ (Ego) أو «الأنا»، يقوم من داخل قلعته المخبأة في أعماق الدماغ [...] بالتنسيق بين ما تنقله الحواس ويصدر أوامره إلى مختلف أجزاء الجسم» [9].

(9) Max Horkheimer, Eclipse de la raison; suivi de Raison et conservation de soi , traduit de l'américain par Jacques Debouzy de l'allemand par Jacques Laizé, critique de la politique (Paris: Payot, 1974), pp. 114-115.

من خلال هذا التصور لـ «الأنا» كمبدأ للسيطرة، يتحدد موقع «الآخـر» ودلالتـه ووظيفتـه في الفكر الأوروبي، أي بوصفه موضوعاً للسيطرة أو عدواً، أو بوصفه قنطرة تتعـرف الـذات مـن خلالـه على نفسها. يقول سارتر: «أنا في حاجة إلى توسط الآخر لأكون ما أنا عليه» [10].

هذا بصورة عامة. أما إذا انتقلنا إلى الكيفية التي يعي بها الفكر الأوروبي المعاصر العلاقة بـين «الإسلام والغرب»، فإن الجواب «الموضوعي» و«المحايد» نجـده عنـد الباحـث الاجتماعـي الفـرنسي المعاصر بيرتراند بادي، في مقالة حديثة له كتبها بعنوان «الغرب والعالم الإسلامي». يقول فيها: «نحن نتحدث دائماً عن الآخر، خصوصاً عنـدما لا نحبـه أو عنـدما نخافـه أو عنـدما يكـون فاتنـاً سـاحراً»، والكاتب يفكر هنا في الإسلام كما يتناوله الفكـر الأوروبي. ثـم يضـيف: «إن هـذا النـوع مـن النظـرة الاجتماعية للغيرية أمر تقدمه الملاحظـة، فـلا يمكـن أن يغيـب لا عـن الباحـث الاجتماعـي ولا عـن المؤرخ ولا عن رجل السياسة. إنه يكشف عن موقف، ويساعد، بـادئ ذي بـدء عـلى اكتسـاب فهـم أفضل عن الشخص الذي يـتكلم، عـن طريقتـه في التفكـير وأسـلوبه في العمـل. والغيريـة مـن هـذه الزاوية يمكن اعتبارها «غيرية متخيلة» (أو وهمية). وهذا التعريف لـ «الآخـر»، الـذي يجعـل منـه مصدراً للسلوك، يتدخل بصورة أكيدة في سلوك الفاعلين. إنه يخلق وضعيات مصنوعة من التـوترات والنزاعات، كما يخلق في الوقت نفسـه مناسـبات تسـتغل لتأكيـد الـذات وتبريـر التصرفـات وفـرض الإرادة، أو الظهور بمظهر الضحية، كما يحدث أحياناً؛ ففي هذا المستوى من التحليل يمكن الحـديث بكل اطمئنان عن غيرية استراتيجية. غير أن هذه الأخيرة التي تشيدها تمثلات وافتراضات ومصالح لا يمكن النظر إليها مع ذلك كغيرية مخترعة ابتداء، ذلك أنها تتغـذى مـن قـراءة لتـاريخ عـزل بصـورة تعسفية عن تواريخ أخرى، تـاريخ يضـم مـع ذلـك مجموعـة مـن التجـارب والحـوادث والمنشـئات الفكرية والمؤسسية التي لا يمكن اعتبارها كلها غير ذات أهمية.

إن الغيرية بهذا الاعتبار تضفي الشرعية على المقارنة وتغذيها وتجعل في الإمكان فهم الفوارق بين نماذج التطور والنمـو. إنهـا في هـذه الحالـة تسـمح

(10) J.-P. Sartre, L'Etre et le néant, essai d'ontologie phénoménologique ([Paris]: Gallimard, 1976), p. 549

بإضفاء الوضوح على منهج المقارنة، وبالتالي يمكن النظر إليها بوصفها غيرية منهجية» [11].

يريد هذا الباحث الاجتماعي أن يقول إن العلاقة بين الغرب والإسلام، في الفكر الأوروبي، هي من جنس علاقة الأنا بالآخر التي يحكمها الإعجاب والافتتان (بسحر الشرق وهذا ما يسميه بـ الغيرية الوهمية أو التصورية)، أو توجهها إرادة القوة وحب السيطرة (التوسع الاستعماري وهذه هي الغيرية الاستراتيجية)، وهما تتغذيان من تاريخ طويل من الاحتكاك والصراع.. وأنه يجب الآن بناء هذه العلاقة على المقارنة والاعتراف بـ «الآخر» وخصوصيته، وهذا ما حاول هذا الباحث القيام به في كتاب صدر له منذ سنوات بعنوان: الدولتان: **السلطة والمجتمع في الغرب وبلاد الإسلام** .

لنقف بهذه الاستشهادات عند هذه النقطة فهي كافية لتجعلنا ندرك أن «الغرب» عندما يفكر في نفسه من خلال عبارة «الغرب والإسلام»، فهو يفكر في «الغرب» كـ «أنا»، وفي الإسلام كـ «آخر» عدو، أو كموضوع للسيطرة أو كمصدر للخوف. إن هذا النوع من الرؤية لـ «الآخر» من صميم الفكر الأوروبي الحديث والمعاصر، كما بيّنا.

هل يفعل «الإسلام» ـ أعني أهله ـ الشيء نفسه؟

إن غياب مقولة «الآخر» في العقل العربي، بوصفها «إحدى المبادئ الأساسية للعقل» (كما في الفكر الأوروبي) يجعلنا نتردد في الجواب. إن المسألة تحتاج إلى مزيد من بحث ونظر. وللحديث بقية.

(11) Bertrand Badie, L'Occident et le monde musulman, dans: L'Autre: Etudes réunies pour Alfred Grosser , sous la direction de Bertrand Badie et Marc Sadoun (Paris: Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1996).

(2)

الغرب والإسلام

نمط آخر.. من الوعي بـ «الآخر» [*]

محمد عابد الجابري

أبرزنا في الفصل السابق أهمية مقولة «الآخر» في الفكر الأوروبي عموماً، والحديث والمعاصر منه خصوصاً. وقد رأينا كيف أن هذه المقولة تحتل فيه مكانتها كبديهية من بديهيات الفكر ومقوم من مقوماته الجوهرية. وبعبارة أخرى يعتبر مفهوم «الآخر» داخل الفكر الأوروبي كـ «أحد المفاهيم الأساسية للفكر، وبالتالي يستحيل تعريفه، وهو يقال في مقابل الأنا» (أو الذات). وبما أن هذه الذات ـ الأوروبية ـ لا تعي نفسها إلا عبر «آخر»، فإن «الآخر» شرط في وجودها. وهل الذات شيء آخر غير «الوعي بالذات»؟

انطلاقاً من هذا التصور حاول الباحث الاجتماعي الفرنسي بيرتراند بادي، كما رأينا، تصنيف درجات أو أنماط الوعي بالآخر/الإسلام لدى الغرب، فميز بين رؤية للإسلام تقوم على التوهم والتخيل، ويتعلق الأمر بالكيفية التي يتصور بها الغرب الإسلام كموضوع غريب فاتن أو كخصم وعدو، من جهة، وبين رؤية تقوم على اعتبار الإسلام طرفاً يتم التعامل معه بحذر وتخطيط من أجل أهداف مرسومة، من جهة أخرى.

يتعلق الأمر هنا بما أسماه بـ «الغيرية الاستراتيجية»، وهي غيرية تؤسسها ذكريات تاريخية ومواقف معينة ومعطيات ثقافية..الخ، ما يفسح في المجال لنوع من الرؤية للآخر/ الإسلام، سماها ـ هذا الباحث ـ بـ الغيرية المنهجية،

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 3 (تشرين الثاني/نوفمبر 1997).

واقترحها كوسيلة لفهم الآخر فهماً قوامه الاعتراف به ومقارنة كيانه ومراحل تطوره بما تنسبه «الأنا»/الغرب لنفسها من خصوصية وتاريخ.. الخ.

غني عن البيان القول إن هذه الأنواع الثلاثة من الوعي بالآخر يمكن أن نتبينها، بصورة أو بأخرى، في العلاقات التي تربط بين طرفين تتشابك في وعيهما علاقات الجوار وذكريات التاريخ وطموحات المستقبل.. الخ، وبالتالي فقد لا نعدم مثيلاً لها في الطرف الذي يضعه الغرب تحت مقولة «الإسلام». بل يمكن القول إن هذه الأنماط الثلاثة من الغيرية قد وجدت في الإسلام منذ قيامه ومازالت موجودة حتى اليوم. إن المجال لا يتسع للقيام هنا بـ «مسح» تاريخي شامل ـ وهل بالمستطاع ذلك؟ ـ لحضور هذه الأنواع بالوعي للآخر في علاقة الإسلام بالغرب، والغرب بالإسلام. غير أننا قد لا نجانب الصواب إذا نحن قلنا إننا نستطيع أن نلمح هذه الأنماط الثلاثة من الوعي بالآخر/الغرب (=النصارى، الروم) في القرآن نفسه.

إن موقف القرآن من النصارى ينطلق ـ في البداية على الأقل ـ من الاعتراف بهم، لا كـ «آخر» بالمعنى الأوروبي للكلمة، بل كواحد من «آخرين» يعترف بهم، كأهل دين، وهم جميعاً، بما في ذلك «الأنا»/الإسلام، متساوون أمام الله. يقول تعالى: { **إن الذين آمنوا** (المسلمون) **والذين هادوا** (اليهود) **والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون** } [1]. بل إن القرآن يعتبر النصارى أقرب مودة إلى المسلمين من اليهود والمشركين: { **لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون** } [2].

وهذا الموقف الذي يمكن وصفه بـ «الغيرية الإيجابية» لم يكن يخص النصارى العرب وحدهم بل يعم النصارى عموماً، إذ يتم التعبير عنه في موقف آخر بصورة أقرب ما تكون إلى الموقف السياسي الإيجابي من الغرب المسيحي الذي كان يتمثل آنذاك في الروم (البيزنطيين). ففي القرآن: { **الم. غلبت الروم. في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون. في بضع سنين لله الأمر من قبل ومن بعد ويومئذ يفرح المؤمنون. بنصر الله ينصر من يشاء وهو**

(1) القرآن الكريم ، «سورة البقرة،» الآية 62.

(2) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 82.

العزيز الرحيم. وعد الـلـه لا يخلف الـلـه وعده ولكن أكثر الناس لا يعلمون } [3]. إن القرآن ينتصر هنا للروم البيزنطيين في حربهم مع الفرس، زمـن البعثـة المحمديـة، وذلـك عنـدما كـان «النصـارى» الروم، كالنصارى العرب، مجرد «آخر» مختلف، ومجرد جارٍ مسالم، على صعيد الدين كما على صعيد السياسة.

لكن، عندما أصبح الجوار والعلاقات الاجتماعية المختلفـة، كعلاقـات الـولاء، يطرحـان مسـألة رسم الحدود بين المسلمين واليهود والنصـارى، المتسـاكنين في «المدينـة»، بـرزت الحاجـة إلى تحديـد الهوية، فظهر نوع جديد من الغيرية أشبه بالغيرية المنهجية المقارنة التي تعرفنا عليها سـابقاً، وهـي غيرية تؤكد الانفصال والاختلاف الماهوي كما في قوله تعالى: { **يا أيها الذين آمنوا لا تتخـذوا اليهـود والنصارى أولياء بعضهم أولياء بعـض ومـن يتـوَلَّهم مـنكم فإنـه مـنهم إن الـلـــه لا يهـدي القـوم الظالمين** } [4].

ويرتفع الاحتكاك، بفعل الجوار، من مجرد احتكاك التساكن داخـل المدينـة الواحـدة (مدينـة الرسول(صلى الـلـه عليه وسـلم))، إلى احتكـاك بـين دولـة صـغرى ناشـئة ودولـة كـبرى قائمـة، ذات مصالح اقتصادية واستراتيجية في المجال الذي تتحرك فيه الدولـة الوليـدة. وهكـذا فبمجـرد مـا رأت دولة الروم/الغرب أن الإسلام لم يعد مجرد حركة محلية، وأنه صار دولة تهدد مصـالحها في المنطقـة، بادرت إلى الاصطدام العسكري معه (غزوة مؤتة). ثم جاء فتح مكة، التي كانت مركزاً تجارياً عالمياً، فازدادت مخاوف الروم على مصالحه التجارية والاستراتيجية، فجهز هرقل، رئيس الروم، جيشـاً ضـم إليه جموعاً من القبائل العربية النازلة بالشام وفلسطين، يريـد اقتحـام مكـة وانتزاعهـا مـن الدولـة الجديدة، دولة الإسلام.

لقد تغيرت طبيعة هذا الآخر/الروم/الغرب فكان من الطبيعي أن يتغير موقف الإسلام منه. وتأتي سورة «براءة» لتقرر «غيرية» أخرى إزاء أصناف «الآخر» التي تعاملـت معـاً: إزاء المشركين من قريش، الذين كانت تربطهم مع الرسول(صلى الـلـــه عليـه وسـلم) معاهـدات (نقضوها)، وأيضا إزاء اليهود والنصارى الذين صاروا خصوماً معلنين: إنها «غيرية البراءة»، وهي غيرية استراتجية لا لبس فيها عبّر عنها القرآن في غير ما آية من السورة المذكورة. من ذلك قوله تعالى: { **وقالت اليهود عزيرٌ ابن الـلـه وقالت النصارى المسيح ابن الـلـه ذلـك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الـلـه أنّى يؤفكـون. اتخـذوا**

(3) نفس المرجع، «سورة الروم،» الآيات 1 ـ 6.

(4) نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 51.

أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون اللـه والمسيحَ ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إلـه إلا هو سبحانه عما يشركون. يريدون أن يطفئوا نور اللـه بأفواههم ويأبى اللـه إلا أن يـتم نـوره ولو كره الكافرون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهـره عـلى الـدين كلـه ولـو كـره المشركون } [5].

* * *

لقد أتينا على ذكر هذه الأنماط مـن الغيريـة، إزاء «النصـارى» والـروم/الغـرب، كـما وردت في القرآن الكريم ليس من أجل الرجوع إلى الجذور الأولى لعلاقة الإسلام بالغرب فحسب، بل أيضـاً لأن هذه الأنماط من الوعي إزاء الآخر المسيحي/الغرب قد ترسخت في ضمير المسـلمين لـيس فقـط مـن خلال علاقات الجوار وصنوف الاحتكاك التي عرفها تاريخهما عـلى مـدى خمسـة عشر قرنـاً، والتـي بقيت مستمرة حتى اليوم، بل أيضاً لأن ورودها في القرآن جعلها تتأسس في وعي المسلمين كحقـائق مطلقة، كما هو الشأن في كل ما تقرره الكتب المقدسة، خصوصاً عندما تقرأ مع الجهـل بــ «أسـباب النزول». ومن دون شك فإن ورود هذه الأنماط من الوعي بالآخر/الغرب في القرآن، يفسح في المجال اليوم كما بالأمس، لتبرير المواقف التـي تفرضـها الأحـداث والاحتكاكـات وإضـفاء الشرعيـة الدينيـة عليها.

إن المجال هنا ليس مجال استعراض مواقف المسلمين إزاء الغـرب المسـيحي، ولا مواقـف هـذا إزاء الإسلام، فهي مواقف متنوعة وتاريخية محكومة بالظروف. ومع ذلك لا ينبغي أن تفوتنـا الإشـارة هنا إلى أن مواقف المسلمين إزاء المسيحية كانت أقل عداءً من مواقـف المسـيحيين إزاء الإسـلام. وقـد تكفي الإشارة هنا إلى أن المسيحية لا تعترف بالإسلام ديناً بل تعتبره بدعة وهرطقة (=نحلة منحرفة). أما الموقف من نبي الإسلام محمد(صلى اللـه عليه وسلم) فهو أبعـد مـا يكـون مـن موقـف الإسـلام والمسلمين من النبي عيسى (عليه السلام). ومع أن الباحث يصادف من حين إلى آخر في كتـب الـتراث الإسلامي عبارات عدائية وجارحة أحياناً، إزاء المسيحيين وإزاء رجال الدين منهم بخاصـة، فـإن عنـف العبـارة بـل القـذف الصريـح للإسـلام، والمتَّسِـم أحيانـاً بالمبالغـة وتجـاوز الحـدود إنمـا نجـدهما

(5) نفس المرجع، «سورة التوبة،» الآيـات 30 ـ 33. انظـر أيضـاً تحليـل محمـد عابـد الجـابري لهـذه السـورة والأحداث المرتبطة بها، في: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته ، نقد العقل العـربي؛ 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1990)، ص 121 وما بعدها.

بصورة أوسع وأوضح في التراث الغربي في القرون الوسطى، بل وفي كتابات بعض المحدثين من الكتاب الأوروبيين، مستشرقين وغير مستشرقين.

لننتقل، إذاً، إلى نمط آخر من الغيرية يختلف عن الأنماط التي ذكرنا، نمط ساد ويسود العلاقات بين الغرب والإسلام منذ القرن الماضي، ليس الإسلام كدين بل الإسلام كأرض وسكان وموقع.. الخ؛ نكتشف هذا النمط في الخطاب الأوروبي كما نجده في الخطاب العربي الإسلامي. وفي ما يلي نماذج منه كما عبرت عنه النصوص هنا وهناك.

يرجع هذا النمط «الخاص» من الوعي بالآخر، عند الغرب، إلى تلك الحركة الفكرية، والعملية الصناعية، التي اشتهرت في فرنسا خلال النصف الأول من القرن الماضي والمعروفة باسم السانسيمونية، نسبة إلى المفكر الفرنسي الشهير سان سيمون 1760) (Saint Simon) ـ 1825)، أحد الدعاة الكبار لما عرف بـ «الاشتراكية الطوباوية». كان مذهبه يقوم على التنظيم العقلاني للاقتصاد والإدارة وعلى المشاريع الصناعية الكبرى لخير الكادحين، مع نزعة إنسانية مؤطرة ضمن ما أسماه سان سيمون نفسه بـ «المسيحية الجديدة»، المبنية على العلم والصناعة. لقد اعتقد سان سيمون في أواخر حياته أنه بُعِث رسولاً لقيادة البشرية إلى عصر جديد، عصر الصناعة والسلم و«التشارك « (Association)على الصعيد العالمي.

التف حول سان سيمون جماعة من الأنصار خلفوه في دعوته وطوروا مذهبه، وكان من أبرزهم الداعية الشهير آنفانتان 1796) (Enfantin) ـ 1864). لقد تحولت أفكار سان سيمون على يد هذا الداعية النشط إلى مذهب فكري واجتماعي و«علمي» بالغ الطموح. لقد كان يرمي إلى أن يجعل من هذا المذهب ديناً جديداً يتولى القيام بالرسالة نفسها التي قامت بها الكنيسة الكاثوليكية في القرون الوسطى، ولكن بصورة جديدة قوامها مشروعات صناعية كبرى تربط أجزاء الأرض بعضها ببعض، هادفة إلى توحيد العالم صناعياً، وصولاً إلى توحيده روحياً.

وبما أن مصر هي البلد الذي يربط الشرق بالغرب، إذ تجاور البحر الأبيض المتوسط الذي تطل عليه أوروبا من جهة، والبحر الأحمر الذي تبدأ عنده آسيا من جهة أخرى، فقد اتجه آنفانتان باهتمامه إلى أرض الكنانة التي لم يكن قد مضى وقت طويل على حملة نابليون عليها (1798)، حملته العسكرية والعلمية الشهيرة. وكان سان سيمون، الذي عاصر نابليون، قد وضع

مشروعاً لشق قناة في السويس تربط البحر الأحمر والأبيض المتوسط بعضهما ببعض. وكان كثير من السان سيمونيين من خريجي مدرسة البوليتيكنيك الشهيرة بفرنسا. أراد آنفانتان أن يحقق مشروع سان سيمون هذا ويوحد بين الشرق والغرب، ولكن محاولته فشلت، إذ واجهته صعوبات وعراقيل بعضها من الجانب المصري وبعضها من فرنسا ذاتها. غير أن المشروع سرعان ما انبعث من جديد على يد دوليسيبس (De Lesseps) الذي نجح في إنشاء شركة عالمية لشق القناة، فابتدأ العمل فيها عام 1859، ليتم الاحتفال بتدشينها في 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1869.

كان السان سيمونيون يعقدون آمالاً كبيرة على قناة السويس، إذ كانوا يرون فيها البرزخ الذي سيكرس التوافق والتفاهم والانسجام بين الشرق والغرب. كانوا يبررون التوسع الغربي بكونه وسيلة لإعادة الحياة والتقدم إلى الشرق من جهة، ومرتعاً يستقي منه الغرب الروحانية التي افتقدها، من جهة أخرى. وهكذا دعا ميشيل شوفالييه (Michel Chevalier) ، من جماعة آنفانتان، الشعوب الأوروبية إلى التوسع والانتشار حاملة نشاطها العلمي الصناعي إلى «هذا الشرق الذي يمد إليها ذراعيه العطرتين». لقد كان يرى أن قناة السويس ستصبح «فراش ليلة زفاف الشرق والغرب (Le Lit nuptial de l'Orient et de l'Occident)»، ولكن أي زفاف؟ ومن هو العريس الذكر، ومن هي العروس الأنثى؟

نجد الجواب صريحاً واضحاً في قصيدة يتغنى فيها آنفانتان بالسويس. ومما جاء فيها:

Suez, (السويس)

est le centre de notre vie de travail : (هي مركز الشغل في حياتنا)

Là nous ferons l'ACTE: (هناك سنقوم بإتيان الفعل)

que le monde attend : (الذي ينتظره العالم)

pour confesser que nous sommes mâle : (ليعترف بأننا رجال فحول)

[...]

Le globe, voilà notre fiancée notre MERE, pour le moment

(الكرة الأرضية، تلك هي خطيبتنا، أمنا، لهذا الوقت)

Le Peuple est notre famille, : (الشعب هو عائلتنا)

Engendrons par le travail (لننشئ النسل بالعمل)

embrassons; caressons la Terre (لنحتضن الأرض، ولنداعبها)

Attendons le lait de la Femme (لننتظر حليب المرأة)

mais nous Hommes préparons le pain (ولكن لنقم نحن الرجال بإعداد الخبز).

عندما انتهى العمل في قناة السويس، أقيم حفل تدشين حضرته شخصيات دولية، منها ممثل الكنيسة الذي ألقى خطاباً، كان مما جاء فيه قوله: «اسمحوا لي أن أؤكد أن الساعة التي تدق الآن ليست من أبرز الأوقات في هذا القرن وحسب، بل إنها من أعظم اللحظات في تاريخ الإنسانية وأكبرها أثراً؛ ففي هذا المكان الذي تلتقي فيه آسيا وإفريقيا من دون صدام، نحتفل اليوم احتفالاً عالمياً يجمع جميع الأعراق التي على الأرض. إن جميع الأعلام والرايات ترفرف بفرح تحت السماء الواسعة الساطعة. وها هو الصليب بجانب الهلال [...]

أمامنا هنا، أمام أرجلنا، يتاح لنا أن نتدبر العمل العظيم الذي كان يراه مستحيلاً أولئك الذين ما زالوا لا يدركون ما يستطيع الإنسان أن يفعله، عندما تحركه الإرادة والعزيمة. لننظر إلى النهر الذي شقته بأيديها مخلوقات بشرية والذي سيبقى موضوع اندهاش للأجيال المقبلة. لننظر إلى ما صنعه العلم والتكنولوجيا والشجاعة والإخلاص، إلى ما حققته المثابرة المنتصرة على الخلافات والنزاعات، إلى ما أنجزته عبقرية الإنسان تحت رعاية الله. لننظر إلى البواخر التي تنتمي إلى جميع الأمم، والتي تتهيأ لأن تجتاز لأول مرة العتبة التي توحد الشرق والغرب لتجمعهما في عالم واحد.

لقد سقط الحاجز، وها هي المسافة، التي هي العدو الخطير للإنسانية والحضارة، تفقد في لحظة واحدة ألفي فرسخ من مملكتها. وهكذا يقترب طرفا العالم ليحيي أحدهم الآخر. وستكتشفون بذلك أن الناس جميعاً هم أبناء الله [...] وكما إن التاريخ قد جعل في الماضي اكتشاف أمريكا فاصلاً بين القرون، فسنقول في المستقبل عن حادثة ما إنها حدثت قبل أو بعد أن ارتبط الشرق بالغرب بواسطة الجانب المفتوح من مصر، قبل أو بعد 16 تشرين الثاني/نوفمبر 1869، قبل أو بعد فتح قناة السويس».

وفي مقابل هذه الخطبة الدينية الرومانسية المتفائلة التي تبشر بغيرية «المثابرة المنتصرة على النزاعات والخلافات»، غيرية «الصليب بجانب الهلال»، كان هناك خطاب آخر واقعي هذه المرة، خطاب الغيرية الاستراتيجية الخالية من أية مواربة. يتعلق الأمر بقصيدة ألقيت بالمناسبة، وتمجد الإنجاز نفسه، إنجاز قناة السويس، ولكن من منظور آخر. لقد جاءت رداً مباشراً على الخطبة السابقة. فيا لها من مصادفة!

جاء في هذه القصيدة:

Oui, c'est pour l'Univers:(نعم، إنه من أجل العالم)

Pour l'Asie et l' Europe:(من أجل آسيا وأوروبا)

Pour ces climats lointains que la nuit enveloppe: (من أجل هذه الأصقاع النائية التي يغشيها الليل)

Pour le Chinois perfide et l'indien demi-nu;

(من أجل الصيني الماكر، والهندي العريان نصفه)

que l'Europe construit le Canal.

(قامت أوروبا ببناء القناة).

Mais c'est d'abord pour elle.

ولكنها لنفسها أولاً قامت بإنشائها).

لنضف فقط هذه الملاحظة؛ وهي أن هذه القصيدة، وليس خطبة ممثل الكنيسة، هي التي نالت جائزة الأكاديمية الفرنسية، الخاصة بالمناسبة.

* * *

لننتقل الآن إلى الخطاب العربي الإسلامي المتزامن مع المناسبة نفسها، مناسبة تدشين القناة.

في هذا الوقت بالذات كان جمال الدين الأفغاني يستنهض أمم الشرق لمقاومة التوسع الاستعماري الغربي. وما يهمنا الآن هو نص محاورة كتبها تلميذه وملازمه محمد المخزومي، ونشرها في مجلة الرياض المصرية التي أنشأها يوم كان شاباً في العشرين من عمره، وذلك سنة 1888، وجعل عنوانها: «المحاورة بين الشرق والغرب». وفي ما يلي ملخص لهذه المحاورة التي تصدر عن نمط آخر من «الوعي بالآخر»، شبيه بذلك الذي تعرفنا عليه في خطبة ممثل الكنيسة بمناسبة تدشين قناة السويس.

نص المحاورة مختصراً

"ذهب الشرق بآثاره القديمة وهياكله العظيمة لزيارة زميله الغرب.. تقابل الطرفان.. وأخذ الشرق يهش ويبش.. وحوله تلك الآثار.. أما الغرب فلم يأت من التكريم غير رد السلام وتقطيب الحاجب.. وقد طال الصمت

ساعات.. حتى علم الشرق أنه إذا لم يفتح الكلام فزميله سيثابر على الصمت أعواماً.. فقال من غيظ لم يستطع كتمانه: إننا وجدنا في سفرنا هذا نَصَباً.. فالسماء مظلمة والوجوه كالحة، وما الغرب بعد المشاهدة إلا:

شـــبيه الطبـــل يـــدوي مـــن بعيـــد وداخلُـــه مـــــن الخـــــيرات خـــــالي

2 ـ «فقام الغرب وقعد، وعلا وجهه علامات الغضب وقال: عادة الغريب أن يكون أديباً.. وأنت غرورك زائد.. ابتدأت بالذم قبل الاختبار..

3 ـ «فقال الشرق: أنا معدن الفضائل، أدبي مشهود، بنا عرِفت المكارم.. بنا ظهر العلم.. منَّا العلماء الأعلام والفلاسفة العظام.. بنا اهتديتم في الظلماء.. قمت في الزمن الأخير من ظلمة القهر والتقصير، والتقطت مني بعض المعارف، وادعيت أنك الكامل العارف..

4 ـ «كل ذلك والغرب ثابت الجنان.. حتى انتهى الشرق من مقاله وخيل له أنه فاز على مناظره.. فقال: أيها الضيف الكثير الإعجاب، المسهب بمدح ذاته.. أتيت بخواص أعوانك وعظيم آثارك، فلو علمت شيئاً مما لدينا من عظيم الأحجار لكفيت نفسك مشقة حمل هذه الآثار.. فلو كان فيك الحزم ما قدمت لتُقاضِي الغرب في الجيل التاسع عشر، والإنسان ابن يومه لا ابن أمسه.. من كشف لك الأسرار عن آلة البخار؟ من سيرك في البحار آمناً من الأخطار؟ من أتاك بالطباعة؟ أليس الغرب؟ تهافتَّ على الأزياء الجديدة، وتغاضيت عن الأمور المفيدة.. سيَّرْتُ أبنائي إليك.. فعمَّروا الخراب.. وأدخلوا لك التجارة.. وأحيَوا فيك العلوم الدوارس.

5 ـ «قال الشرق: أيها الغرب.. لدغتنا من جحر واحد أكثر من مرتين.. فوالله ما طرقت بلادي إلا لعِلْم تختلسه ومال تحتبسه، وما أدخلت التجارة لخطتي إلا لتلاشي ثروتي وتدعيم تجارتي.. أدخلت الربا.. أوْلدت فينا الشقاق وأفسدت مكارم الأخلاق..

6 ـ «فأجاب الغرب: ما هذه العبارة الكاشرة؟ وما هذه الألفاظ الباسرة؟ لقد جعلت الغالب مغلوباً وجئت بالكلام المقلوب.. أنا الذي عملت فيك معرفة اللغات وصيّرت من أبنائك للإنسانية دعاة.. كن من المنصفين.. وخذني صديقاً مدى الأزمان، فإني لو تجردت من موالاتك لعسر عليك القيام بضروریاتك..

7 ـ «فأجاب الشرق: كم قلبت لنا ظهر المجن وألقيتنا في مهاوي الإِحَن.. فأنت إن شئت الوفاق وزوال الانشقاق، سِرْ على الصراط المستقيم.. واعتزل

البغضاء.. ولا تطمع في مال الغير..وأجزل ما استطعت من الإحسان..هذا ما أراه من النصيحة أبـديها إليك..

8 ـ «فقال الغرب: إنا ذهبنا في جدلنا وهماً، ولم يحس أحدنا من مرامـي الآخـر فهـماً، فأنـا لا أنكر ما لك من الفوائد.. فالآن حصحص الحق، وعلمت أن نصحك هو الوجـه الأحـق، فـلا تؤاخـذني على فرط، إذ لا يخلو أحد من الشطط..

9 ـ «فقال الشرق: لا تثريب عليك، فما منا إلا صديق صادق وخل موافق، لا يغير ما بيننا مـن الود شرارة من الحمق والعناد».

تلك هي الأفكار الأساسية الواردة في هـذه المحـاورة الطريفـة التـي تعكـس نمطـاً فريـداً مـن «الغيرية». لقد انتهى السجال الذي امتزجت فيه المفاخرة والهجاء بتقديم الشرق للغرب «نصيحة»، قائلاً: «سر على الصراط المستقيم.. واعتزل البغضاء.. ولا تطمع في مال الغـير.. وأجـزل مـا اسـتطعت من الإحسان..». إنها «الغيرية النصوح» التي تطلب من الآخر: «التوبة النصوح».

وإذا نحن شئنا استعمال عبارة مألوفة لدينا، قلنا إن هذا النمط من الوعي بـــ «الآخـر» الـذي تعكسه هذه «المحاورة» يتلخص في القول: «الغرب، يهديه اللـه».

وبما أن خطبة ممثل الكنيسة التي استمعنا إليها قبل قد ألغتها، أو على الأقـل ناقضـتها، تلـك القصيدة التي نالت جائزة الأكاديمية الفرنسية؛ فبإمكاننا أن نلتمس قصائد مماثلة عند أبنـاء الشرق تلغي هي الأخرى، أو على الأقل تناقض، مع انتهت إليه هذه المحـاورة. غـير أننـا نفضـل أن نعطـي الكلمة لأستاذ صاحب المحـاورة نفسـه، أقصـد جـمال الـدين الأفغـاني الـذي سـيحدثنا عـن الغـرب بالعبارات التالية:

- «الغرب في الحقيقة ليس من مصلحته إصلاح سير ولا إصلاح سيرة المسرف المبذر ـ الشرق ـ لترجع إليه حقوقه، بل أقصى أمانيه أن يتمادى الشرق في غيـه وإسرافـه لـكي يطـول عهـد الحِجْـر. ومع تمادي الزمن أن يتم بعد الاستعمار التملك والاستعباد».
- «ما من دولة غربية تطرق باب مملكة شرقية إلا وتكون حجتها إما حفظ حقوق السـلطان أو إخماد فتنة قامت على أمير.. وإما بحجة حمايـة الأقليـات أو حقـوق الأجانـب وامتيـازاتهم أو حرية الشعب».
- «يرتاح الشرقي إلى تلك المواعيـد ويرضـخ إلى حجـر الغـربي ويقـدم في كـل يـوم نوعـاً مـن الطاعة.. يغالط ـ الشرقيون ـ أنفسهم.. معللين أنفسهم أن الغربيين سيوفون بوعودهم».

■ «أما الغربي فهو يحمل برنامجه في محفظته، ثم ينقله إلى ذاكرته وحافظته، مسطوراً فيه: شعب خامل، جاهل متعصب. أراضٍ خصبة. معادن كثيرة. مشاريع كثيرة. هواء معتدل. نحن أولى بالتمتع بكل هذا».

وبإمكاننا الاستمرار طويلاً في سرد عبارات من هذا النوع لجمال الدين.. عبارات تعكس نمطاً آخر من «الغيرية» إزاء الغرب، نمطاً مخالفاً تماماً، تلخصه عبارة نمطية أخرى من العبارات السائدة لدينا، عبارة : «الغرب، عدو الله» [6].

* * *

ـ «الغرب، يهديه الله».

ـ «الغرب، عدو الله».

نمطان من الوعي؟ لا. بل نمط واحد؛ فالمخزومي تلميذ لجمال الدين ومرافقه وكاتب سيرته وجامع «خاطراته». وأكثر من ذلك يؤكد لنا المخزومي أن السيد جمال الدين وافق على نشر تلك «المحاورة» مع «خاطراته»... إذاً يتعلق الأمر بوعي واحد.

وعي مزدوج؟ وعي مغلوط؟ وعي «شقي»؟

احكم بما شئت، ولكن لا تنس أننا استمعنا قبل قليل إلى خطبة:

ـ تشيد بـ « الصليب إلى جانب الهلال»، على ضفاف قناة السويس.

وإلى أخرى تصرح:

ـ «من أجلها هي... بنت أوروبا قناة السويس».

إذاً، هناك ازدواجية في الوعي على الجانبين. فهل تعود هذه الازدواجية إلى طبيعة الوعي ذاته أم إلى موضوعه؟

الإسلام بالنسبة إلى الغرب موضوع مزدوج: هو في الوقت الراهن: موقع وبترول، وأيضاً منافس، منافسة العبد للسيد، إذا تمرد انهارت «السيادة». والغرب بالنسبة إلى الإسلام (للشرق، للعرب) سيد مزدوج ـ وإذا شئت قلنا موضوع مزدوج كذلك ـ هو في الوقت الراهن، بل منذ أوائل القرن

(6) انظر نص «المحاورة» في: محمد المخزومي، خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني (بيروت: دار الفكر الحديث، 1965)، ص 293. ومن الكتاب نفسه أخذنا عبارات جمال الدين أعلاه

الماضي: المَثَل والقدوة، حرية وديمقراطية وتقدم، ولكنه أيضاً وفي الوقت نفسه: توسع واستعمار وهيمنة وإمبريالية.. الخ.

هل نماثل بين الطرفين؟ هل نعادل بينهما؟

سيكون ذلك خطأً فاحشاً؛ فالأمر يتعلق قبل كل شيء، وبعد كل شيء، بغالب يمارس الغلبة، وبمغلوب ينتفض ضدها. وإذا كان هذا الانتفاض يمارس أحياناً بطرق ووسائل لاعقلانية و«غير معقولة»، فيجب أن لا ننسى أن «الغلبة»، غلبة الغرب الاستعمارية، هي دوماً غير عقلانية وتمت وتتم بوسائل غير أخلاقية.. غير مشروعة.

- الغرب والإسلام: علاقة قوى. وتموج هذه العلاقة مع المصالح والأحداث هو الذي يحدد طبيعة الغيرية التي تنطوي عليها هذه العلاقة بين وقت وآخر.

شمال/جنوب

" إن سقوط الخصم السوفياتي الذي كنا نعتمد عليه، منذ أربعين سنة في إرهابنا، قد أوقع الديمقراطيات [الغربية] في قلق شديد. ذلك لأنه: «ماذا ستكون روما من دون أعدائها؟" كما قال كاتون متهكماً، بعد هدم قرطاجة!

" الجنوب! ذلك هو التهديد الجديد".

" 'لقد زال الصدام شرق/غرب، وحل محله الصدام شمال/جنوب".

" الشرق؟ لقد كان واضحاً ما يعنيه هذا اللفظ: كان العالم الشيوعي يشكل معسكراً قارياً (الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية) تدور في فلكه توابع بعيدة ولكنها صلبة». أما الجنوب فكيف نحدده؟ وهل يتمتع بوجود مستقل"؟

" إن الجنوب المجزأ، المضطرب، غير القابل للتوقع، لا يمكن أن يحل محل التجمع الأحادي الذي كان يشكله الشرق. إن التقابل بين الشمال والجنوب يمكن أن يتبع التقابل بين الشرق والغرب، أن يأتي بعده، ولكنه لا يحل محله".

»إن الخصم هذه المرة ليس معطى لنا، ولذلك سيكون علينا أن نخلقه، أن نوحده، أن نبحث له عن الانسجام الذي يفتقده».

جان كريستوف روفان (*)

(*) استقينا هذه النصوص الخاصة بقناة السويس من: Claude Liauzu, Race et civilisation: L'Autre dans la culture occidentale: Anthologie historique (Paris: Syros-Alternatives, 1992), pp. 254-257.

(3)

تطور وعي.. بين الثقافي والسياسي

وصراع الحضارة الغربية مع نتاجها [*]

محمد عابد الجابري

ـ ليس هناك صراع حضارات، هناك صراع الحضارة الغربية مع نتاجها. والظاهرة التي نشاهدها اليوم كظاهرة عالمية ليست عالمية إسلامية، بل هي عالمية بمعنى أنها تابعة لعالمية العولمة أو الإمبريالية، وبعبارة أعم تابعة للتاريخ العالمي للحضارة الغربية. وما سيحدث في هذا الإطار، هو من مخلفات الحرب الباردة.

ـ ما حصل هو أنهم عمقوا الـ «لاعدل»، الذي هو الظلم، فكان لا بد أن ينقلب هذا إلى ما انقلب إليه. والقضية ليست قضية هذا الدين أو ذاك، بل هي قضية وضعية تجعل الإنسان ينظر إلى العقيدة أو الدين من وجهة نظر خاصة. ليست العقيدة هي التي تصنع الناس (فتجعل من هذا «إرهابياً» ومن ذاك مسالماً)، بل إن وضعية الإنسان هي التي تدفعه إلى اختيار نمط معين من الفهم للعقيدة وللتاريخ.

ـ العنف والإرهاب في قنوات التلفزة.. ولو أنه غير مباشر فهو مؤثر ومتواصل! الحضارة الغربية الآن هي حضارة تحدٍّ، لا يهمها إلا الاستهلاك!

(*)نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 5، العدد 43 (تشرين الثاني/نوفمبر 2001).

ووسائل الإعلام أصبحت وسائل لنشر الاستهلاك، هي لا تنتج المعرفة وإنما توزع وتـنشر نوعـاً خاصـاً من المعرفة، وفي هذا كله علاقة قوى غير متكافئة.

أولاً: تشكل وعي... بين الثقافي السياسي (*)

بعد عبارات الترحيب كان السؤال الأول بالصيغة التالية:

- **لا شك أن كثيراً من المستمعين يتشوقون للتعرف على آراء محمـد عابـد الجـابري في كثـير من القضايا، ولكن اسمح لنا أن نبدأ من تكوين وتشكيل وعي الجـابري، فـنحن نعلـم جميعـاً عـن الجابري أنه مولود في المغرب، ونعلم عن دراسته الفلسفة والمشوار الأكاديمي الطويل، وهذا العمل المستمر في مجال البحث ونقد الخطاب العربي والعقل العربي، وبالتأكيد سنتعرض لهما خلال هـذه الحلقة. ولكن كيف تشكل وعي الجابري في مثل هذه القضايا؟**

الجابري : الواقع أن سؤالك صادف أنه السـؤال نفسـه الـذي أعيشـه هـذه الأيـام، بمعنـى أني طرحته على نفسي. وما دام الأمر يتعلق بشؤوني الخاصة فلا مانع من أن أنطلق مـن هـذه النقطـة، وإن كانت هي النهاية بالنسبة إلى مشاغلي، لأصل منها إلى البدايـة. ذلـك لأني منشـغل هـذه الأيـام بهذا الموضوع. لقد أنهيت الجزء الرابع من نقد العقل العربي ، وقد كان شغلي الرئيسي في السـنوات الأخيرة ـ وكنت قد كتبت حفريات في الذاكرة ، وهو عبارة عن سيرة ذاتيـة لمرحلـة الطفولـة وأوائـل الشباب. وفي نهاية هذا الكتاب قلت: إن حياتي انقسمت الآن ـ ابتداء من البكالوريـا أي ابتـداء مـن عام 1957 ـ إلى قسمين : قسـم غمرتـه وملأتـه السياسـة والعمـل الـوطني، وقسـم شـغلته الثقافـة والجامعة وما إلى ذلك، وبالتالي فمواصلة الحديث عن الذاكرة وما تختزنـه أصـبح يتطلـب مـذكرات سياسية وأخرى ثقافية. ومنذ ذلك الوقت وأنا أتلقى، مـع كثـير مـن الإلحـاح، مـا يفيـد أن أصـدقائي وقرائي، في المغرب بخاصة، يرغبـون في أن أكتـب مـا يسـمونه «مـذكرات سياسـية». والسـؤال الـذي طرحته على نفسي وأنا أفكر في هذا الشأن هو التالي: كيف سأكتب هذه المذكرات؟ فكان من جملـة

(*) أجرت هيئة الإذاعة البريطانية (القسم العربي)، نص هذا الحوار مع محمد عابـد الجـابري، والـذي دار الحديث فيه حول محورين؛ محور تناول جوانب من حياة الشخص المحاوَر، تكوينه، تطور وعيـه، مؤلفاتـه.. الـخ؛ ومحور تناول الوضع الراهن، خصوصاً بعد الهجوم الأخير على وزارة الدفاع الأمريكية والمركـز التجـاري العـالمي في نيويورك.. أجرت الحوار، بواسطة الهاتف، المذيعة نجلاء العمري، في إطار برنامج «وتحياتي من لندن»، وأذيع للمرة الأولى يوم السبت 22 أيلول/سبتمبر 2001. وهذا نص الحوار كاملاً.

الأفكار التي اهتديت إليها هذه النقطة ذاتها التي أثرتها الآن، وهي أن أحاول أن أستكشف وأن أقرأ تطور وعيي السياسي منذ مرحلة الشباب حتى الآن.

وإذا عدت الآن إلى البداية، فيمكن أن أقول إن وعيي العام، السياسي منه والثقافي، هو «وعي وطني»، كما هو الحال لدى جميع أبناء جيلي في المغرب وفي كثير من البلدان العربية أيضاً؛ فأنا ولدت سنة 1936 ونلت الشهادة الابتدائية في سنة 1948. وفي هذه السنة سنة 1948، وحتى منتصف الخمسينيات، كان المغرب مشغولاً تماماً بالنضال الوطني من أجل الاستقلال، وكانت مصر وإذاعتها وأيضاً إذاعة الـ بي بي سي (B.B.C.) ، التي كنا نستمع إليها، لكونها كانت تذيع أخبار المقاومة المغربية. إذاً في هذه الفترة بدأ وعيي السياسي في التشكل في آن واحد مع وعيي الثقافي. وكان والدي قد نقلني من المدرسة الفرنسية إلى المدرسة العربية الوطنية التي تجمع بين تدريس العلم وغرس الفكر الوطني/السياسي. وقد استمر هذان الخطان في الحقيقة حتى الآن؛ فمع أن لدي مؤلفات في المجال الثقافي كما ذكرت، لكن الذين يعرفونني في المغرب، وهم كثر، يعرفون أيضاً أنه كان لي حضور، ولا يزال، في المجال السياسي الوطني في المغرب؛ فمن هذه الزاوية يمكن أن يستنتج المرء أنه لا بد أن ينعكس هذا النوع من التكوين في أعمالي الفكرية، كما في أعمالي السياسية.

- هو واضح من مجموعة مؤلفاتك. فهذا التحليل الثقافي للأزمات السياسية وللخطاب السياسي بارز في أعمالك.

الجابري : نعم، هذا واضح، وأنا لا أنكره، وكم من مرة كتبت أقول: «أن يكون الإنسان واعياً وعياً سياسياً ويكتب من خلال هذا الوعي، لأحسن ألف مرة من أن يكتب السياسة وهو يجهل أنه يكتبها أو يمارسها. أنا راضٍ عن هذا الوضع، لأنني وجدت أن حقيقة الثقافة نقرؤها في السياسة، كما أن مشاكل السياسة نجدها حاضرة بشكل أو بآخر في الثقافة.

ثانياً: الانتماء السياسي... وعدم الهجرة

- **لكن هل ينتمي الدكتور محمد عابد الجابري أو يصنف نفسه ضمن إطار معين، ضمن تيار سياسي معين. أنا لا أريد أن أطرح ما يقال ولكنني أريد أن أسمع منك مباشرة؟**

الجابري : طبعاً، قلت قبل قليل إني درست في الأربعينيات في المدرسة

الوطنية التي كانت من جملة المدارس الحرة التي أنشأها الحزب الوطني آنـذاك، حـزب الاسـتقلال، فكنت بالدراسة ـ وبالوراثة أيضاً لأن والـدي كـان مـن نشـطاء هـذا الحـزب ـ منتميـاً لهـذا الحـزب الوطني، حزب الاستقلال. وفي سنة 1958 كنت من الشباب الـذي سـاهموا في الانفصـال عـن قيـادة هذا الحزب لأسباب ليس ها هنا مجال شرحها، وكان من زعماء عملية الانفصال هذه المهدي بنبركـة المعروف عالمياً. وكنت من الشباب الذين كانوا إلى جانبه، واستمر هذا حتى استشهاده. ثـم تابعـت طريقي في الحزب نفسه وكنت، لنقل، عضواً قياديـاً، ولا فخـر. كنـت عضـواً في المكتـب السـياسي في السبعينيات. وفي بداية الثمانينيات طلبت رخصة، واستعفيت لكي أتحـرر مـن الاجتماعـات اليوميـة والمشاكل الحزبية في وقت لم تكن صحتي تتحمل ذلك؛ فانصرفت إلى عملي الثقافي. ولكـن حضـوري السياسي في هذا الحزب ظل قائماً، لقد بقيت كواحد من الـذين يستشـارون أو يفكـرون في الحـزب. هو حضور حاضر. وأنا لا أخفي هذا. ولا يمكن لمائة غربال أن تخفي الشمس كما يقال؛ فمـن هـذه الناحية أنا ملتزم سياسياً وفكرياً ووطنياً بالمغرب وبالقضية العربية وقضايا التحرر في العـالم الثالـث. هذا إلى جانب التزامي الفكري الذي هو العقلانية والديمقراطية.. الخ.

- **والمثير للانتباه أيضاً أن الدكتور محمد عابد الجابري لم يغادر المغرب، لم يهاجر!**

الجابري : لم أهاجر. هذا صحيح بينما اضطر كثـير مـن مناضـلي الحـزب وزمـلائي إلى مغـادرة المغرب إلى الجزائر أو ليبيا أو فرنسا عندما كان القمع شديداً في البلاد؛ فتحت ضغط القمع هاجروا. وأنا لم أهاجر. لقد كنت دائماً مقتنعاً أن التغيير يجب أن يكون مـن الـداخل، وأنـه يجـب أن يكـون سياسياً عن طريق نشر الوعي بين الجماهير وعن طريق الحزب..الخ. وأيضاً فإن نوع العمـل الحـزبي الذي كنت أتحرك في إطاره باستمرار، وهذا كان معروفاً، هو جانب التوجيه، جانب التكوين، جانب صياغة البيانات..الخ، إنه الجانب النظري في العمل الحزبي على العمـوم بمـا في ذلـك المسـؤولية عـن صحافة الحزب أو المشاركة فيها. وبعبارة أخرى كنت أشتغل دائماً داخل الحزب في المجـال الشـفاف، وهذا لم يكن يسبب لي مشاكل مع أجهزة القمع في ذلك الوقت مع أني نلت حظي منها، ولكن ليس كالآخرين.

ثالثاً: ظروف كتابة «الخطاب العربي المعاصر»، والهدف منه

- **دكتور محمد عابد الجابري: بالعودة إلى الحديث عن هذه المؤلفات، وبالطبع عن المشروع الضخم الذي قمت به : نقد العقل العربي، وأنت أشرت إلى إصدار الجزء الرابع منه، نلاحظ أن البداية كانت مع العصبية والدولة، ثم نحن والتراث، فـ الخطاب العربي المعاصر. وأنا أتذكر هنا الحديث عن الحلم والكابوس واللازمنية وغيرها من المفاهيم التي استعملتها في الخطاب العربي المعاصر، وأريد أن أسأل، بالارتباط مع هذا الكلام الذي كتبته أنت منذ سنوات عديدة : في أية مرحلة نحن الآن؟**

الجابري : هنا أيضاً نوع من التطابق بين سؤالك وبين رغبة عبّر عنها بعض الأصدقاء، منهم ناشر كتبي في بيروت الذي تلقيت منه اليوم بالذات رسالة بالبريد الإلكتروني يخبرني فيها أن الطبعة السادسة من الخطاب العربي المعاصر قد نفدت، وأنه بصدد إعداد طبعة سابعة. وبالمناسبة يقترح علي أن أضيف إلى هذا الكتاب الذي كتبته عملياً في أواخر السبعينيات ـ وقد مر الآن أكثر من 20 سنة ـ ما يتعلق بهذه السنوات العشرين؛ فأنت تطرحين السؤال نفسه. ولكن بالنسبة إلي وربما بالنسبة إلى كل من يشتغل في هذا النوع من العمل، ليس من السهل أن أكمل أو أتمم أو أن أضيف إلى كتاب صدر لي في أواخر السبعينيات ما سيجعله يغطي العشرين سنة الماضية. هذا صعب علي؛ فلو كان الكتاب كتاب تاريخ، بالمعنى الشائع، لكان ذلك ممكناً، ولكن الكتاب في نقد الخطاب الذي كان سائداً في السبعينيات ومشاكل السبعينيات وفكر السبعينيات، وعلى العموم الخطاب الذي حللته تحليلاً نقدياً، هو الخطاب العربي في الخمسينيات والستينيات حتى السبعينيات. أما ما بعد السبعينيات حتى اليوم، فالأمر يتعلق بخطاب آخر، مرتبط بمرحلة أخرى، بالانتقال من الحرب الباردة إلى هذا الذي نعيشه اليوم؛ فالأمر إذاً يتعلق بمسائل أخرى ومشاكل أخرى؛ فمثلاً الماركسية التي كانت مزدهرة في العالم العربي في السبعينيات، لم تعد حاضرة؛ والخطاب القومي الداعي للوحدة العربية تراجع؛ والفكر الليبرالي القديم يعاد بناؤه، وحضوره يتمظهر بصورة أخرى. وحتى الليبرالية في الغرب تغيرت مفاهيمها وآفاقها. ومن الصعب علي أن أضع ما يشبه تتويجاً لشيء له ظروفه الخاصة. ولذلك فلو قدر لي وكتبت في هذا الموضوع، أو كان لدي الآن ما يكفي من الوقت للانصراف إلى هذا الموضوع، لكتبت كتاباً آخر مختلفاً تماماً، يكون موضوعه الفكر العربي في القرن العشرين من بداياته حتى نهاياته، وليس الخطاب العربي الذي غطى

عقدين أو عقدين ونصف فحسب. ولذلك فلا تنتظري مني أن أتكلم عن الوقت الحاضر كامتداد لـ الخطاب العربي المعاصر .

- **لنبدأ بالحديث عن الكتاب أولاً، عن هذه المرحلة التي أشرت إليها.**

الجابري : ليكن! لقد التحقت بالجامعة كأستاذ سنة 1967، ودرست عدة مواد منها مادة الفكر العربي الحديث والمعاصر، ابتداء من الأفغاني وعبده حتى لطفي السيد وعلال الفاسي.. الخ، درسته كمادة للطلبة. وعندما عزمت على إصدار نحن والتراث ، وأخذت في تحرير مقدمة له، انبثق في ذهني مشروع نقد العقل العربي، فواجهني السؤال التالي: كيف سأقدم للقارئ العربي شيئاً اسمه «نقد العقل»، والحال أن الأمر يتعلق بمفهوم جديد، فالكلام في العقل شيء جديد في الثقافة العربية المعاصرة، هذا بينما هو في الثقافة الفرنسية أو الأوروبية بصفة عامة هو شيء مألوف؛ فنقد العقل هناك حاضر منذ القرن السادس عشر. قلت في نفسي إذاً: كيف سأقوم بنقد العقل العربي، كما تكوّن في الثقافة العربية الإسلامية عبر التاريخ، والأجيال الحاضرة أو قسم كبير منها لا تعرف من التراث ما يكفي لكي تتابعني في عملية النقد، لأن نقد العقل مرحلة متقدمة إذ يأتي بعد المعرفة؛ فلكي أشرح هذا النوع من النقد الذي سأقوم به من خلال مادة معرفية متداولة بين الناس قلت في نفسي: لأكتب نقداً للخطاب العربي المعاصر يكون بمثابة نموذج ومدخل للنقد الذي يجب أن نمارسه على العقل العربي؛ فكتبت الخطاب العربي المعاصر في الحقيقة من خلال المادة المعرفية التي درّستها في الجامعة كفكر عربي معاصر، فكر النهضة والثورة. لكن بدل أن أكتبها على الطريقة التعليمية التلقينية أو كمحاضرات للطلبة، كما كانت في الأصل، كتبتها بشكل آخر: أعدت تنظيمها كمادة أمارس فيها منهجاً في النقد، جديداً في الكتابة العربية، ولكنه استفاد إلى حد كبير من الثقافة الغربية ومن أساليب النقد فيها؛ فكان الخطاب العربي المعاصر في الحقيقة عبارة عن مقدمة لـ نقد العقل العربي .

رابعاً: قارئ للأحداث.. وليس للخطاب!

- **أنا أتفهم ذلك ولكن لنسأل : هل لديك رؤية معينة عما حدث بعد كتابك الخطاب العربي المعاصر، منذ الثمانينيات وحتى الوقت الراهن؟ أطلب فقط ملامح تفكيرك أو فهمك لهذه المرحلة؟**

الجابري : في هذه الحالة سيكون الكلام حراً مرتجلاً غير مقيد بمشروع

أو منهج معين، (كما كان الشأن في كتابي الخطاب العربي المعاصر). سيكون الكلام في هذه الحالة نوعاً من الاستذكار والتأمل، أو القراءة للذاكرة إذا شئت، لأننا نتذكر الأحداث حين نتكلم عنها، شأننا مع الأحداث التي حدثت مثلاً في نيويورك الأسبوع الماضي.

- **نعم!**

الجابري : هنا سأكون، بطبيعة الحال، لا كناقد للخطاب ولكن كقارئ للأحداث!

كل من يحاول أن يتبين بعض الخيوط، ولنقل بعض الوضوح، في المدة التي تفصلنا عن الخطاب العربي المعاصر ، أعني عن أواخر السبعينيات، لابد أن يستحضر، أو ينطلق بالأحرى، مما حدث في أواخر الثمانينيات من انهيار المعسكر الشيوعي؛ فانهيار الاتحاد السوفياتي لم يكن تفكك دولة فحسب، بل كان تفكك معسكر ككل، أي كـ «عالم ثانٍ» خصم لـ «العالم الأول». لقد كان العالم آنذاك يصنف إلى ثلاثة أقسام: العالم الأول والثاني والثالث. وما حدث هو أن العالم الثاني اختفى! اختفى ليس فقط كقوة، ليس فقط كنفوذ، ليس فقط كهيمنة، ليس فقط كمعين لدول العالم الثالث في كثير من الأحيان، بل اختفى أيضاً كـ «عالم» يعادي «العالم الأول»، وكرؤية ومشروع للمستقبل أيضاً!

وهذا الانسحاب للعالم الثاني أحدث فراغاً في المجال الفكري والمجال السياسي بل في المجال الحضاري بشكل عام. لقد تغير المشهد تماماً. ذلك أن ما بقي هو «العالم الأول» و«العالم الثالث»، لا غير. والعالم الثالث، في نهاية التحليل، هو نتاج للعالم الأول، بمعنى أن دول العالم الثالث، كلها تقريباً، خرجت من جوف الاستعمار، أو ضد الاستعمار، أو كنهاية معينة للاستعمار.

- **مضبوط! نعم.**

الجابري :ما حدث ليس صراعاً بين حضارات.. بل هو صراع الحضارة الغربية مع نتاجها.

ولذلك فإن ما حدث في أوروبا ويحدث في أمريكا، وقد يحدث غداً هنا أو هناك، مما يسمى الآن بـ «الإرهاب» وبـ «العنف» أو بـ «صراع الحضارات».. الخ، هذه الأسماء والتوصيفات هي كلها بالنسبة إلي، ظواهر وقتية، ظرفية. ذلك، لأنه من الناحية التاريخية، أي عندما سيأتي مؤرخ بعد خمسين سنة مثلاً أو ستين سنة،

لينظر إلى هذا الواقع الذي نعيشه اليوم، سيرى، أو سيكون من جملة الرؤى التي يمكن أن يتبينها، أن ما حدث الآن، في نيويورك مثلاً، وما حدث في عدن باليمن، أو ما قد يحدث في أفغانستان، ليس في الحقيقة صراع حضارات! ليس هناك صراع حضارات، هناك صراع الحضارة الغربية مع نتاجها، مع ما أنتجته هي. وإذا أردنا أن نفصل ونعطي أمثلة فلنأخذ مثلاً ظاهرة «الإرهاب» الذي ينسب للحركات الإسلامية؛ فالحركات الإسلامية كلها، في مصر وفي غير مصر من الأقطار العربية والإسلامية، كانت، في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي، خصماً للحركات القومية، وكان لها خطها الوطني أو التحرري الخاص بها.

- **نعم.**

الجابري : وفي إطار الصراع بين المعسكر الأول والمعسكر الثاني، في إطار صراع أمريكا مع روسيا، أو صراع الرأسمالية مع الشيوعية، التقت مصالح الأمريكان، مثلاً، مع مصالح الإسلاميين في محاربة الشيوعية. لقد كان الغرب نفسه يوظف، أو يخلق أو يتحالف أو ينظم أو يموّل حركات باسم الإسلام، تساعده أو تتعاون معه أو يسخرها، لمحاربة الشيوعية. مثال أفغانستان... سخروه وتركوه!

- **نعم. لدينا الآن مثال واضح في أفغانستان!**

الجابري : نعم. في أفغانستان وفي غيرها. لأن التحالف يكون ليس فقط بالسلاح بل وبالكلام أيضاً. المهم هو أن هذه الظاهرة التي نشاهدها اليوم كظاهرة عالمية ليست عالمية إسلامية، بل هي عالمية بمعنى أنها تابعة لعالمية العولمة أو الإمبريالية، وبعبارة أعم تابعة للتاريخ العالمي للحضارة الغربية. إنها هي نتاج عملي ومباشر لصراع الحضارة الغربية مع نتاجها، مع نفسها. وبالتالي فما نراه، وما يحدث الآن، وما سيحدث في هذا الإطار، هو من مخلفات الحرب الباردة. أنت ذكرت الآن أفغانستان! نعم أفغانستان التي احتلتها روسيا، وفي إطار صراع النفوذ جندت أمريكا كل من هو معادٍ لروسيا والشيوعية. وجماعة الطالبان معروف أنها أنشئت في باكستان، وبحضور أمريكا أو تمويلها أو مساعدتها.

- نعم. ولا تخفي أمريكا هذا!

الجابري : فعلاً. المهم هو أن نتساءل: عندما انهزمت روسيا وانسحبت من أفغانستان، ماذا فعلت أمريكا بهذا «الوليد» أو «الربيب» الذي أنتجته ليساعدها في طرد روسيا من هناك، ماذا فعلت به؟ تركته! تخلت عنه! كأنها

أخذت عبداً وسخرته ثم تركته! هذا العبد لا بد أن ينتبه! لا بد أن يقول: هذا سخرني وتركني! هذا غير معقول!

أنا لا أريد أن أقول إنه كان يجب أن تؤدي أمريكا لهم الثمن. المطلوب ليس ثمناً للأفراد أو الحكومات، وإنما المطلوب هو ثمن «الوضعية»؛ فهؤلاء الذين حاربوا الشيوعية مع أمريكا وأدوا الثمن هم في الغالب ليسوا من البرجوازيين بل هم من الفقراء من الناس، هم المستضعفون من الناس اتبعوا زعامات! فهؤلاء وأمثالهم تركتهم أمريكا في وضعهم المستضعف، اقتصادياً وفكرياً وحضارياً.. الخ، ليس فقط كأفراد بل كبلدان، وبالتالي ماذا سيفعلون؟ لو أن ما بشّر به بوش الأب من «نظام عالمي جديد» أخذ في اعتباره تصفية مخلفات الحرب الباردة، ومخلفات الاستعمار الغربي كذلك، تصفية إيجابية عن طريق مساعدة بلدان العالم الثالث على التقدم الحقيقي، فكف الغرب عن قمع أهلها أيديولوجياً وعسكرياً ومعرفياً أيضاً بمسك التقنية والعلم عنهم.. الخ، لو حدث هذا لتطور العالم. أما ما جرى هو أنهم صرفوا الأموال الباهظة في صناعة السلاح، وخلقوا أو شجعوا من يشتري منهم الأسلحة لتتكدس وتتقادم، كل هذا على حساب التنمية، على حساب التوزيع العادل للثروة. فما حصل هو أنهم عمقوا الـ «لا ـ عدل»، الذي هو الظلم، فكان لابد أن ينقلب هذا إلى ما انقلب إليه.

- **ولكنه ينقلب من خلال إطار فكري متخلّف؟**

الجابري: لا، ليس متخلفاً بذاته، بل بكيفية استعماله!

- **الإسلام على الأقل..**

الجابري : لو كان زماننا زمن الماركسية لكان هناك استشهاد باسمها! هذه المسألة فصلت فيها منذ سنوات، منذ عشرين سنة، وقد أجبت عنها؛ وجوابي كان كما يلي، وقد سبق لي أن كررته وأعود فأكرره الآن. قلت وأقول: «لو كان عصرنا الآن، في التسعينيات من القرن الماضي وفي هذا الوقت الذي نحن فيه، لو كان عصرنا عصر ماركسية، لكان هؤلاء الذين يستشهدون باسم الإسلام سيستشهدون باسم الماركسية أو أية عقيدة أخرى».

- نعم!

الجابري : إذاً، القضية ليست قضية دين. لا، القضية هي قضية وضعية

تجعل الإنسان ينظر إلى العقيدة أو الدين من وجهة نظر خاصة. وأنت تعرفين أن الإسلام نشأ، وكذلك القرآن نزل متدرجاً، أعني مساوقاً للأحداث؛ 23 سنة من النبوة وتأسيس الدولة. في البداية آمن بالإسلام جماعة من المستضعفين، من الفقراء، عانوا من ظلم قريش وعسف قريش الخ، وجاء القرآن وربط حال قريش بفرعون وهامان وقارون.. الخ. ثم قامت الدولة فجاء التشريع للعدل والمصلحة العامة والتسامح.. الخ. واليوم كل من يجد نفسه في وضعية المستضعف زمن الدعوة ويجد أمامه الملأ من قريش يستغلونه، يقيم تطابقاً تاماً بين وضعيته ووضعية المستضعف زمن النبوة كعمار بن ياسر مثلاً، ويتقمص شخصية خالد بن الوليد أو شخصية غيره من الصحابة الكبار، فهو قد اختار جانباً واحداً من الإسلام أو من الفهم للإسلام الذي يناسب وضعيته. وهذا فسرته وشرحته في الجزء الثالث من نقد العقل العربي ، وهو العقل السياسي العربي ، فقلت : مع الخلفاء الراشدين برز نوعان من الفهم للإسلام: الفهم الذي يمثله هذا الطرف الذي تحدثنا عنه، وكان على رأسه عمار بن ياسر وغيره من الصحابة المستضعفين والذين لم ينالوا ما ناله آخرون، وفهم آخر يمثله عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، الصحابي الكبير الذي أنفق أمواله في سبيل الإسلام زمن الدعوة، وأصبح خليفة زمن الدولة، يمارس الإسلام بشكل آخر. وكذلك معاوية، الذي كان صحابياً كبيراً وكاتباً للوحي للنبي(صلى الله عليه وسلم)، مارس الإسلام بشكل آخر. كل من الطرفين كان يمارس الإسلام كما عاشه، ولا يمكن لأحد من الطرفين أن ينكر على الآخر فهمه للإسلام. أما الذي يدفع الشخص إلى أن يفهم الإسلام على النمط الذي كان زمن الدعوة، أو على النمط الآخر كما أصبح زمن الدولة، فهو وضعية الشخص الآن. إذاً، ليست العقيدة هي التي تصنع الناس (فتجعل من هذا «إرهابياً «ومن ذاك مسالماً)، بل إن وضعية الإنسان هي التي تدفعه إلى اختيار نمط معين من الفهم للعقيدة وللتاريخ. وهذا ليس خاصاً بنا. هذا في العقائد كلها.

- **ولكن، دكتور محمد عابد الجابري، في سياق هذا التحليل: المستضعفون في الأرض كثيرون! لماذا لا يرتبط هذا النوع من المواجهة للعالم الأول ـ كما ذكرت ـ إلا بالمسلمين وبالإسلام؟**

الجابري : لا، ليس العرب والمسلمون هم الوحيدين الذين قاوموا الغرب بهذا الشكل. الثورة الصينية معروفة، والثورة الفييتنامية، وثورات التحرير كذلك. لكن العالم الثالث بمجمله كله إسلام. لأنه ماذا يبقى بعد

الغرب؟ تبقى الصين وهي عالم آخر بمفردها ومعها الهند. والباقي كله إسلام أو في نطاق الإسلام.

- **وأفريقيا؟**

الجابري : أفريقيا فيها الإسلام وفيها الوثنية وفيها المسيحية.. ولكن عدد غير المسلمين من سكان أفريقيا السوداء ليسوا بالحجم الذي يشكل عالماً كالعالم العربي والإسلامي. ثم لابد أن نأخذ بالاعتبار أن أفريقيا، على كل حال، ليست لها ذاكرة تاريخية كما هو الحال عند العرب والمسلمين؛ فمنذ أن سقطت فلسطين سنة 1948، والناس عندنا يقولون سيأتي «صلاح الدين» آخر يوماً ليحرر فلسطين، وإن فلسطين احتلها الصليبيون لمدة 70 سنة وقد خرجوا، فاليهود لابد أن يخرجوا. إن هذا النوع من الذاكرة الوطنية التاريخية حية ومستمرة وتتكرر كما تتكرر الذاكرة الأخرى التي مرجعها القرآن والمتعلقة بفرعون وهامان والملأ من قريش. وهذا كله غير موجود عند القبائل الأفريقية. ولذلك فإن العالم الإسلامي والعالم العربي هما في مستوى حضاري تاريخي أرقى، المستوى الذي يمكنه من أن يكون «الابن» أو «الربيب» المشاغب والمعترض على الاستعمار والإمبريالية والعولمة.

- **ليصل إلى ماذا؟**

الجابري : ليصل إلى ماذا؟ هو يعيش صراع الحياة. هو يطلب حقه.

خامساً: العالم بعد خمسين سنة!

- **وكيف سيتطور بعد 50 عاماً؟**

الجابري : العالم الآن لم يعد يحتمل هذا النوع من الصراعات لأن تطور التقنية أصبح خطراً على البشر ككل. وكما قلت قبل قليل إن الغرب الآن يعاني من نتاجه السياسي ـ الحضاري على المستوى البشري، كما يعاني أيضاً من إنتاجه التكنولوجي. والذين ضربوا نيويورك لم يضربوها بتقنية إسلامية ولا بعلوم إسلامية ولا حتى بعقلية إسلامية. ضربوها بآخر ما أنتجه الغرب من تقنيات. التاريخ هكذا. العالم في صراع؛ فإذا أراد الغرب وأراد المسلمون وأراد كل من في العالم من أصناف البشر، التعايش، وهذا شيء أصبح يفرض نفسه، فيجب أن تحل مشاكل الماضي. خذي مثلاً فلسطين. لا يمكن أن يقوم استقرار أو تقدم أو صراع إيجابي في العالم العربي ما دامت لم تحل قضية فلسطين.

- نعم. وأنت تقول هذا في كتاباتك.

الجابري : إذاً، يجب أن تحل قضية فلسطين. تصوري لو أن بوش الأب عندما ضرب العراق ـ ولنغض الطرف الآن عن قضية العراق ـ لو أنه حل مشكلة فلسطين بشكل نهائي طبقاً للشرعية الدولية كما شرّعها مجلس الأمن، الذي هو حكومتهم هم، فهل كان سيحدث هذا النوع من الصراع الجاري الآن حول فلسطين؟ هل كانت المناظر التي شاهدناها ونشاهدها في فلسطين يومياً، من الأمهات الثكلى والأطفال القتلى وتدمير المنازل والهجوم بالصواريخ والطائرات على المدنيين، هذه المناظر التي كان لها دور ولا شك في الذين قاموا بالهجوم على نيويورك ـ إذا ثبت أن الذين قاموا به هم من العرب أو المسلمين ـ إن هذه المناظر التي تتكرر يومياً طوال انتفاضة الأقصى التي مر عليها الآن سنة كاملة، لابد أنها قد أثرت فيهم، أعني أنها أثارت فيهم ما هو طبيعي في الإنسان، وهو اللاعقلانية التي تتجاوز العقل وتتصرف ضده أو على الرغم منه لمواجهة لاعقلانية مماثلة.العنف والإرهاب في قنوات التلفزة غير مباشر ولكن مؤثر ومتواصل!

- **وباستعمال التكنولوجيا الغربية، بما في ذلك قنوات التليفزيون ومحطات الإذاعة؟**

الجابري : حتى في هذا الجانب هناك استغلال؛ ففي قنوات التليفزيون الآن هناك نوع من الإرهاب والعنف موجه ضد العالم الثالث وضد العالم الفقير؛ فعندما تعرض سلع معينة من أرقى طراز، وتقدم بواسطة هذه الإشهارات التي نشاهدها كل يوم أمام فقراء لا يملكون حتى ما يشترون به من الشعير أو مثله، فهذا ممارسة للعنف ضدهم. وعندما يجتهد موظف صغير له مرتب معين ويوفر بعض المال ليشتري به سيارة بعشرة آلاف جنيه، ويأتي الإشهار في التلفزة للإعلان عن سيارة فارهة سعرها 50 أو 60 ألف جنيه، ويراها عند شخص آخر من جيرانه أو من مدينته، فهو أمام عنف يمارس عليه، وقد يحاول أن يتخلص منه بسلوك غير شرعي فيسرق أو يرتشي ويعمل كل شيء للحصول على هذه السيارة! ولنقس على هذا كثيراً من الأمور. الحضارة الغربية الآن هي حضارة التحدِّي، لا يهمها إلا الاستهلاك. ووسائل الإعلام أصبحت وسائل لنشر الاستهلاك، هي لا تنتج المعرفة وإنما توزع وتنشر نوعاً خاصاً من المعرفة وفي هذا كله علاقة قوى غير متكافئة، بين من ينتج هذا ومن هو معروض عليه. وهذا هو العنف؛ فالعنف هو علاقة قوى غير متكافئة.

سادساً: نقد «العقل العربي»

لا بد أن يأخذ باعتباره ممارسة النقد داخل التراث

● **دكتور محمد عابد الجابري : من خلال هذا العمل الضخم الذي أشرنا إليه أكثر من مرة، نقد العقل العربي في أجزائه الأربعة، نريد أن نتساءل: في نهاية الأمر من خلال هذه القراءة والعمل الطويل مع العقل العربي، وأنت تشير أيضاً إلى المرجعية التراثية وأهمية التخلص منها، ألسنا بصدد مرجعية تراثية ربما تعيد بعض العدل إلى وجه الأرض؟**

الجابري : هذا صحيح. لكن يجب أن نعترف بالواقع كما هو. الثقافة العربية كما هي منذ الخمسينيات حتى اليوم، قوامها نخبة قليلة العدد من الذين التحقوا بالمدارس والجامعات الغربية العصرية أو درسوا في بلدانهم، هي نخبة عصرية ذات ثقافة عصرية. هذه النخبة قليلة العدد كما قلنا. قليلة العدد مرتين: مرة لأنها مستوعبة في الإدارات وفي الوظائف والمقاولات.. إلخ؛ ومرة أخرى لأنها مستهلكة في هذه المجالات الحيوية، الشيء الذي يجعل انصراف أعضائها إلى الثقافة والعمل النظري غير وارد، أو ضعيفاً. ولذلك فإنتاجها الثقافي ضعيف. أما البقية الباقية وهي الأكثرية الساحقة فهم المثقفون الذين يغرفون مما كان يغرف منه أجدادنا، أي الثقافة العربية الإسلامية القديمة كما تدرّس في الأزهر أو في المدارس والجامعات المماثلة لها. وهذه الأغلبية الساحقة هي لب القضية. وبمعنى آخر فأنا عندما بدأت أفكر في نقد العقل العربي تساءلت أي عقل؟ هل عقل النخبة العصرية؟ هذا عقل أوروبي أو متصل به أو متأثر به أو مرتبط به بنوع من الارتباط. أما العقل السائد سواء عند المتعلمين أو عند الجماهير الأمية فهو العقل التراثي. ولذلك اقتنعت وما زلت أزداد اقتناعاً أن نقد العقل العربي لابد أن يأخذ باعتباره ممارسة النقد داخل التراث، ليس بالدعوة إلى تركه كما فعل بعض مفكرينا الكبار، منذ القرن التاسع عشر حتى خمسينيات القرن الماضي. هذه دعوى لا تستقيم لا عندنا ولا عند غيرنا. إذاً، التغيير يجب أن يكون من الداخل. هذه هي النقطة المركزية في العمل الذي قمت به. وكما نقول بالنسبة إلى الصناعة : هل نشتري المصنع بالمفتاح؟ قد يجوز هذا في الصناعة وإن كان لا يشكل تنمية. أما في الثقافة فالذين يقولون : نأخذ ثقافة الغرب في أرقى صورها أو متوسط صورها ونتشبث بها، فكأنهم يدعوننا إلى شراء مصنع بالمفتاح! هذا في حين أننا هنا مع بني آدم، مع عقل، مع تكوين. وأنت أول ما سألتني، سألتني عن تطور وعيي! فتطوير وعي الآخرين، وعي البشر، يجب أن يكون من داخل ظروف ومكونات هذا

الوعي نفسه. وإلا فلن يكون هناك تطوير. فالتطوير انتقال من حالة إلى أخرى.

سابعاً: بدلاً من الاستشراف.. إرادة المستقبل

- **سؤالي الأخير، وربما أيضاً لننه هذه الحلقة، دكتور الجابري : من خلال هذه المعرفة بالعقل العربي كيف تستشرف مستقبل هذا العقل؟**

الجابري : «الاستشراف»! لقد سبق لي أن انتقدت هذا المفهوم، بل هذا المنهج. يمكن أن نستشرف أموراً في بلد كأمريكا أو أوروبا حيث بنيات المجتمع الاقتصادية والثقافية مستقرة، وفي هذه الحالة يمكن أن نضع السيناريوهات الثلاثة المعروفة: ما سيحدث إذا لم يحصل تطور، وما سيحدث إذا حدث تطور من درجة كذا، وماذا سيحدث لو حصل التطور المطلوب مائة في المائة، وهذا في المدى القريب أو المتوسط أو البعيد؟ هذا ممكن في مثل هذه المجتمعات لأن كيانها مستقر. أما في بلداننا التي ليس فيها هذا النوع من الاستقرار والثبات في البنيات، لا السياسية ولا الثقافية ولا الاقتصادية ولا غيرها، فالاستشراف عملية غير مفيدة. وقد كتبت يوماً مقالة بعنوان،: «بدلاً من الاستشراف إرادة المستقبل؟»،وهي الآن جزء من كتاب. وهذا يعني أنه يجب أن نضع مكان كلمة «استشراف»: عبارة «كيف نريد مستقبلنا»؟ لأن المطلوب منا هو: لا أن نعرف ما سيكون انطلاقاً مما هو كائن، بل المطلوب منا هو أن نغير ما هو كائن طلباً لما نريده أن يكون. أنا أعتقد أن ما سيحدث لا يمكن التنبؤ به في بلدان كبلداننا، لأنه رهن بنا؛ فإن نمنا فلن يحدث شيء أو قد يحدث الأسوأ، وإن استيقظنا وعملنا كان هناك ما هو أفضل. وأنت ترين ما حدث في فلسطين؛ فمن كان يتنبأ بالانتفاضة الأولى؟ كانت إسرائيل تعتقد أنها استوعبت الجيل الجديد، جيل ما بعد 1967، فإذا بهذا الجيل هو الذي حمل الحجارة، وبعد أن مرت عليه بضع سنوات حمل القنابل مرة أخرى. وشيء آخر: عندما دخلت المنظمة الفلسطينية في مسلسل أوسلو، أخذ بعض الناس يتنبأون أو يستشرفون: من سيقتل نتيجة الانخراط في هذا المسلسل: عرفات أو رابين؟ لا شك أن الناس سيقولون كلهم: عرفات! ولكن الذي قتل هو رابين! الاستشراف هنا غير ممكن وغير مجدٍ، والتغيير المطلوب مرهون بإرادتنا للتغيير.

- **دكتور محمد عابد الجابري: شكراً جزيلاً على هذا الحوار الذي لم يتسع لقضايا كثيرة كنا نود أن نطرحها معك.**

الجابري : ليكن ذلك في فرصة أخرى إن شاء الله.

(4)

فصل آخر من «حوار المشرق المغرب»

المسألة الثقافية في التسوية السلمية مع إسرائيل [*]

محمد عابد الجابري

كنت أنتظر أن يتناول صديقي الأستاذ السيد يسين الموضوع من موقعه كعالم اجتماع وخبير استراتيجي، فيركز على الجانب الميداني التطبيقي في الموضوع الذي بين أيدينا، موضوع «المسألة الثقافية في التسوية السلمية بين العرب وإسرائيل»، وحينئذ ستكون مهمتي، بوصفي أحد المنتمين إلى حقل الفلسفة، العمل على التأكيد، أو على الأقل إبراز، الجانب الحضاري العام في المسألة. إن الاختصاص يفرض هذا المنحى، فعلم الاجتماع ينطلق من الجزئيات إلى الكليات، من المشخص إلى المجرد. أما الفلسفة فموضوعها الكليات والمجردات.

لكن الذي حصل هو أن الأستاذ يسين احتل موقعي. وأنا متأكد أنه لم يكن على علم بأني سأكون المعقب على بحثه القيّم، ولو علم ذلك لسلك مسلكاً آخر في البحث ليترك لي المجال الذي يعرف أني لا أرتاح للكلام إلا فيه بحكم الاختصاص. لقد تناول الأستاذ يسين الموضوع من زاوية الصراع

(*) هذا البحث هو في الأصل نص التعقيب الذي كلفنا بالقيام به على بحث الأستاذ السيد يسين المقدم إلى الندوة التي نظمها معهد البحوث والدراسات العربية التابع للجامعة العربية في القاهرة تحت عنوان «التسوية السلمية للصراع العربي ـ الإسرائيلي وتأثيرها على الوطن العربي»، وقد نشرت في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 4 (كانون الأول/ديسمبر 1997). ونص بحث الأستاذ السيد يسين منشور بكامله في العدد نفسه.

الحضاري، فركز على إشكالية الأصالة والمعاصرة وعلاقة السياسي بالديني. وهذه هي الموضوعات التي تمرنت على الكلام فيها؛ فهل سأكرر ما قاله أم أنه من الضروري أن ألتمس لنفسي طريقاً للاختلاف معه؟

والحق أني أجد نفسي مضطراً إلى تبادل المواقع مع الصديق الأستاذ يسين، وبالتالي فأنا لن أعقب على بحثه، بل سأستفيد منه في احتلال الموقع الذي هو موقعه أصلاً: موقع الخبير الاستراتيجي وعالم الاجتماع. وبما أن المجال ليس مجالي، فإني أفترض مسبقاً أن ما سأقوله يحتاج إلى تعديل وتصحيح، ولذلك فأنا أطلب من رئاسة الجلسة أن تعطيه الكلمة بعدي ليتولى التعقيب على ما سأقدمه ليصحح ويعدل ويضيف.

سأستعير من الأستاذ يسين قضيتين: الأولى نظرية، و الثانية منهجية.

القضية النظرية هي ما وصفه بـ «الفكرة الرئيسية» في بحثه، وهي أن إسرائيل «لا تقدم نموذجاً حضارياً يستحق الاقتداء به». وأنا أوافقه على هذه المقدمة، ولكنني لا أرى أنه من الضروري الانتقال مباشرة إلى النتيجة النهائية التي تترتب عنها والتي أبرزها الأستاذ يسين، وهي أن المشكلة هي مشكلتنا نحن، مشكلة «أزمة التطور الحضاري العربي»، وأن المهمة المطروحة هي «صياغة استراتيجية حضارية عربية قادرة على التعامل مع المشكلات التي يثيرها عصرنا وتكون هي وسيلتنا في القضاء على التخلف والانطلاق في مجال التقدم». هذه النتيجة صحيحة سواء ربطناها بالمقدمة السابقة أم بغيرها من المقدمات التي تعبر عن الواقع العربي الراهن.

غير أن صحة هذه النتيجة والمقدمة التي بنيت عليها، لا تعني أن المسألة الثقافية في التسوية السلمية بين العرب وإسرائيل ذائبة في «أزمة التطور الحضاري العربي»، وبالتالي أصبحت غير ذات موضوع. ذلك لأن القضية المطروحة في هذا المجال ليست «أزمة التطور الحضاري العربي»، بل هي ما يعبر عنه اليوم بـ «التطبيع» مع إسرائيل. والمسألة الثقافية عندما تطرح في إطار مناقشة التسوية السلمية بين العرب وإسرائيل، تتلخص في بند رئيسي واحد هو: «التطبيع الثقافي مع إسرائيل». والمفاوض العربي الذي سيتولى مع المفاوض الإسرائيلي البحث في مسألة «التطبيع الثقافي» في حاجة إلى استراتيجية وإلى أفكار، وأعتقد أن المهمة الأساسية لندوتنا هي صياغة أو على الأقل التفكير في ما يمكن أن نعبر عنه بـ «وجهة نظر عربية» التي يجب أن يتحرك داخلها المفاوض العربي.

ومادام الأمر يتعلق بالتفكير في الموضوع داخل إطار عملي ظرفي هو المفاوضات الجارية مع إسرائيل، فإني سأستعير هنا من الأستاذ السيد يسين «النموذج» الذي ذكره منسوباً إلى باحثين أمريكيين كطريقة مقترحة لحل الصراعات القائمة على مصالح، وهو نموذج «نظرية الألعاب». وهذا جزء من القضية المنهجية التي أستعيرها منه. أما الجزء الآخر فسأذكره بعد توظيف هذا النموذج.

إن النماذج التي من هذا النوع هي أصلاً قوالب صورية فارغة. وإذا كان الباحثون الأمريكيون قد حاولوا ملء النموذج المذكور بمضامين معينة تضمر انحيازاً لإسرائيل، فليس من الضروري الأخذ بهذه المضامين إذ من الممكن ملؤها بمضامين أخرى عادلة وغير منحازة. وهذا ما سأحاول فعله.

سأنظر إذاً إلى مسألة «التطبيع الثقافي» مع إسرائيل من خلال عملية التسوية السلمية المتفاوض عليها الآن، وسأعالجها هي الأخرى في إطار نموذج «نظرية الألعاب» التي تقوم على أن كل طرف يسعى إلى أن يكسب أكثر ما يمكن، وإلى أن يخسر أقل ما يمكن، في إطار احترام قواعد اللعب، التي تقضي بأن الوسيلة الوحيدة المشروعة في الكسب أو الخسارة هي المهارة والحجة الدامغة. أما المنطلق فهو المبدأ أو المبادئ المتفق عليها كأساس لـ «اللعب»، أي للتفاوض.

لنبدأ إذن من المبدأ/المنطلق في التسوية السلمية العربية ـ الإسرائيلية: إنه كما نعرف جميعاً مبدأ: «الأرض مقابل السلام». ويقضي هذا المبدأ من جهة باعتراف العرب بإسرائيل في حدودها قبل سنة 1967، ومن جهة أخرى انسحاب إسرائيل من الأراضي العربية التي احتلتها في العام نفسه. ومفاوضات التسوية السلمية موضوعها الأساسي والرئيسي، إن لم يكن الوحيد، هو الوصول إلى تشخيص هذين الجانبين المتلازمين: الاعتراف العربي والانسحاب الإسرائيلي.

وهنا مسألتان لابد من أخذهما بعين الاعتبار: الأولى إجرائية و الثانية مبدئية. أما المسالة الإجرائية فهي أن تحقيق الاعتراف العربي بإسرائيل والانسحاب الإسرائيلي من الأرض التي احتلتها سنة 1967، يتطلب وقتاً، وبالتالي يجري على مراحل (لأن الانسحاب لم يأتِ نتيجة هزيمة عسكرية كما إن الاعتراف ليس نتيجة تسليم بالهزيمة). وأما المسألة المبدئية ، فهي أن مبدأ «الأرض مقابل السلام» يعني، على الأقل في معناه الأولي المباشر أنه عندما

يتم الانسحاب الإسرائيلي والاعتراف العربي بالحدود التي كانت لإسرائيل قبل حرب 1967، يكون السلام الذي هو في مقابل الأرض قد تحقق؛ فالسلام هو إنهاء الحرب.

نعم، من حق إسرائيل أن تطالب بتوسيع مفهوم السلام ليشمل جميع نواحي الحياة المدنية، ومن حقنا نحن العرب أن نطالب بذلك أيضاً: من حق إسرائيل أن تطالب بأن يتجسم السلام، أولاً وقبل كل شيء، في الاعتراف الدبلوماسي وتبادل السفراء مع جميع الدول العربية؛ ومن حقنا نحن العرب أن نطالب بتعميم هذا المطلب نفسه على مجموع الأراضي التي احتلتها إسرائيل سنة 1967، الشيء الذي يعني اعترافها بالدولة التي يقيمها سكان هذه الأرض لأنفسهم بحسب اختيارهم. وهنا فقط سيتحقق الاعتراف المتبادل كاملاً بين العرب وإسرائيل؛ فالعرب دول من بينها دولة فلسطين.

وعندما يتم هذا الاعتراف الدبلوماسي المتبادل الذي يشمل اعتراف إسرائيل بالدولة الفلسطينية التي يقيمها الفلسطينيون على جميع الأراضي التي احتلتها إسرائيل سنة 1967، بما في ذلك القدس الشرقية، حينئذ يمكن لإسرائيل إن أرادت، وللعرب إن رغبوا في ذلك، طرح مسألة «التطبيع». و«التطبيع» معناه جعل العلاقات بين العرب وإسرائيل علاقات طبيعية، أي إزالة ما هو غير طبيعي من منظور الأعراف والقوانين الدولية الجارية. والسؤال الآن هو التالي: ما هي المعطيات التي لا تدخل في «ما هو طبيعي» في العلاقات بين الدول؟

بإمكان المفاوض الإسرائيلي أن يقول إن ما هو غير طبيعي في العلاقات العربية ـ الإسرائيلية، هو أولاً المقاطعة الاقتصادية التي يمارسها العرب على إسرائيل وعلى الشركات التي تتعامل معها. وبإمكان المفاوض العربي أن يقول: هذا صحيح، ولكن صحيح أيضاً أن ما هو غير طبيعي في العلاقات العربية ـ الإسرائيلية هو وجود المستعمرات الإسرائيلية على أرض الدولة الفلسطينية من جهة، وبقاء اللاجئين الفلسطينيين منذ سنة 1948 خارج أرضهم وديارهم، وتجاهل إسرائيل لقرارات الأمم المتحدة في هذا الشأن من جهة أخرى. إذاً ففي مقابل رفع الحصار العربي الاقتصادي، يجب على إسرائيل أن تطبق قرارات الأمم المتحدة بخصوص المستعمرات واللاجئين. والمفاوضات في هذا الشأن يمكن أن تكون طويلة ومرحلية، أو سريعة وشاملة، بحسب الطريقة التي تختارها إسرائيل في ممارسة «اللعب».

وعندما يتم تطبيق مبدأ «الأرض مقابل السلام» باعتراف إسرائيل بالدولة الفلسطينية في حدود 1967، وانسحابها من الجولان انسحاباً كاملاً، وعندما يتم الاتفاق على مكونات الجانب الاقتصادي في العلاقات العربية ـ الإسرائيلية، وهي أساساً سحب المستوطنات وعودة اللاجئين أو تعويضهم ورفع المقاطعة الاقتصادية العربية، حينئذٍ، وحينئذٍ فقط يأتي دور الثقافة و«التطبيع الثقافي».

و«التطبيع الثقافي» كـ «التطبيع الاقتصادي» و«التطبيع الدبلوماسي» معناه: «جعل الأمور طبيعية». والسؤال الآن هو: ما هو الوضع أو الأوضاع التي هي «غير طبيعية» في الميدان الثقافي بخصوص العلاقات العربية ـ الإسرائيلية؟

يمكن تلخيص المسألة في القول: إن كلاً من إسرائيل والعرب قد كون لنفسه ثقافة خاصة ضد الآخر: إسرائيل أنتجت ثقافة خاصة ضد العرب ومعادية للعرب، والعرب فعلوا مثل ذلك أيضاً ولكن مع هذا الفارق: وهو أن الثقافة التي أنتجتها إسرائيل ضد العرب لم تحصرها في دائرة الشعب الإسرائيلي وحده، بل عممتها على العالم وبخاصة على أوروبا وأمريكا. هذا في حين أن الثقافة التي كونها العرب ضد إسرائيل محصورة في الدائرة العربية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فالثقافة التي أنتجتها إسرائيل ضد العرب ونشرتها في الغرب بخاصة، هي ثقافة هجومية، بينما بقيت الثقافة التي كونها العرب لأنفسهم عن إسرائيل ثقافة دفاعية، وهي في جملتها مجرد ردود فعل مع تشكيات. وهاذان الجانبان لابد من أخذهما بالاعتبار الكامل عند الحديث عن «التطبيع الثقافي»: فعلى إسرائيل أن تسحب الثقافة المعادية للعرب والتي نشرتها في أوروبا وأمريكا بنجاح نظراً إلى تمكن الحركة الصهيونية من التغلغل في وسائل الإعلام الدولية، ما أدى إلى تشويه صورة العرب وصورة الإسلام دولياً بالشكل الذي نعرف. أما العرب فليس هناك ما يسحبونه من العالم كمقابل. لأنهم لم يشوهوا صورة إسرائيل في الخارج، بل لم يستطيعوا حتى إقناع الغرب بالتصرف معهم على أساس ما يعرفه الغرب حق المعرفة، وهو أنهم، أعني العرب، معتدى عليهم، سلبت حقوقهم وشوهت صورتهم.

ومع ذلك فلا بد من قبول مبدأ التعامل بالمثل وتطبيق نموذج «نظرية الألعاب» في مجال التفاوض بهدف «التطبيع الثقافي»، وهو شيء يمكن أن يتم على مرحلتين:

المرحلة الأولى ؛ تشكيل لجنة مختلطة من الخبراء العرب والإسرائيليين للبحث في طريقة سحب الصورة المشوهة التي نشرتها الدعاية الصهيونية عن العرب في العالم. من ذلك مثلاً إحصاء الكتب والمقالات والأفلام وجميع المنشورات المكتوبة والسمعية والبصرية، القديمة والحديثة، التي تنال من قريب أو بعيد من صورة العربي وسمعته، وسحبها من العالم كله والتدخل لدى الدول والشركات ودور النشر لسحبها والالتزام بعدم نشرها أو إعادة إنتاجها. والشيء نفسه يجري على ما قد يكون هناك في الأسواق العالمية من نصوص عربية أو ذات مصدر عربي تشوه صورة الإنسان الإسرائيلي.

المرحلة الثانية ؛ تشكيل لجنة مختلطة من الخبراء العرب والإسرائيليين تكون مهمتها القيام بعملية استكشاف واسعة للعناصر التي تتكون منها الثقافة المضادة للعرب داخل إسرائيل والمضادة لإسرائيل داخل الأقطار العربية. وهذا الاستكشاف يجب أن يشمل الكتاب الثقافي والفني والتاريخي والكتب المدرسية والبرامج الدراسية والمجلات والصحف وجميع المنشورات المكتوبة والسمعية والبصرية.

وعندما تنجز هاتان المرحلتان بنجاح، وعندئذٍ فقط، تأتي **المرحلة الثالثة** ، التي تخص تشييد علاقات ثقافية بنّاءة بين الطرفين، وذلك عبر تبادل البعثات الثقافية والمنشورات والزيارات كما هو الشأن في العلاقات العادية بين الدول. وأعتقد أن من جملة المهام التي يمكن أن يجعلها معهد البحوث والدراسات العربية، الذي يستضيفنا اليوم، على رأس برامجه المساهمة، هو في إعداد دراسة علمية مفصلة عن الثقافة المضادة التي شيدتها إسرائيل لنفسها وللعالم عن العرب، وتلك مهمة ضرورية ومستعجلة، لأنها ستكون ـ افتراضاً على الأقل ـ المادة الأساسية في ملف المفاوض العربي في موضوع التطبيع الثقافي مع إسرائيل.

التسوية السلمية مع إسرائيل، أيها السادة، محكومة بمبدأ «الأرض مقابل السلام». إذاً، فالسلام مع إسرائيل يجب أن ينطلق من الأرض ليصل إلى السماء وليس العكس. يجب أن ينطلق، أولاً، من الأرض المحتلة سنة 1967، التي يجب أن تعود كما كانت، ومن سكانها الذين يجب أن يعودوا إلى ديارهم، لينتقل إلى الاعتراف المتبادل بين إسرائيل وجميع الدول العربية بما فيها دولة فلسطين، ثم إلى تطبيع العلاقات الاقتصادية وسحب المستوطنات وحل مشكل اللاجئين القدامى، وإلى سحب الصورة المشوهة

التي شيّدها كل من الطرفين عن الطرف الآخر عالمياً ومحلياً، وأخيراً، وأخيراً فقط، تبادل البعثات والزيارات والمنشورات. وهذا المسلسل الذي ينطلق من الأرض المحتلة إلى الصورة المشوهة يمكن، بل يجب، أن يطبق فيه نموذج «نظرية الألعاب» لحل الصراعات، الذي ذكره الأستاذ يسين في بحثه.

هناك النموذج الثاني لحل الصراعات، ويعبر عنه بـ «صراع الفهم»، وهو الجزء الثاني من القضية المنهجية التي أستعيرها من الأستاذ يسين، لقد استبعده لكون أصحابه صاغوه بصورة منحازة لإسرائيل. سأستعير هذا النموذج أيضاً كقالب فارغ وسأملأه بمضمون من عندي وأقترح توظيفه في القضية الأساسية التي ركز عليها الأستاذ يسين بحثه، قضية بناء استراتيجية حضارية لإعادة بناء الذات العربية بالصورة التي تمكنها من مواجهة التحديات الراهنة، بما في ذلك التسوية السلمية الجارية الآن مع إسرائيل، والاختراق الثقافي الذي يمارسه الغرب.

وهنا سأركز كما فعل الأستاذ يسين على القضية التي اعتبرها مسألة المسائل في الظرف الراهن، وهي العلاقة ما بين السياسي والديني في مجتمعاتنا العربية. إن نموذج «صراع الفهم» يصلح للتطبيق هنا لأن المسألة، مسألة السياسي والديني في مجتمعاتنا، هي أولاً وقبل كل شيء مسألة فهم وتفاهم، ولأن تحقيق الفهم والتفاهم يحتاج فعلاً إلى ما أسماه مقترحو هذا النموذج بـ «الأفكار الوسيطة».

لنبدأ أولاً بالجانب الذي يتعلق بـ «الفهم»، لنعود بعد ذلك إلى الجانب الذي يخص «التفاهم».

لقد عبر الأستاذ يسين عن موضوع الصراع، كما يراه، تعبيراً واضحاً صريحاً حين أسماه بـ «الصراع بين العلمانية والمفهوم الديني للمجتمع»، وحين أكد ذلك بقوله: «والحقيقة أن عدم حسم الصراع بين المفهوم العلماني للمجتمع والمفهوم الديني ليس من شأنه سوى مد أجل أزمة التطور الحضاري التي نعيشها الآن»؛ ثم أضاف قائلاً: «إن تردد النظام السياسي في مصر في حسم هذه القضية لا يعدله سوى تردد المثقفين العرب في حسم قضية الأصالة والمعاصرة».

وقبل أن أدلي برأيي في الطريقة التي أقترحها لتوظيف نموذج «صراع الفهم» بهدف تجاوز هذا الصراع، أحب أن أسجل اختلافي مع الأستاذ السيد

يسين في مسألتين، هو يعلم منذ وقت طويل أن رأيي فيهما يختلف عن الطريقة التي عبر بها عنهما. المسألة الأولى ، هي أنني أرى ـ وهذا قلته منذ سنوات ـ أن مصطلح «العلمانية» مصطلح لا يساعد على التفاهم حين يستعمل في وضعية كوضعيتنا في العالم العربي. ذلك لأن هذا المصطلح يفقد قسماً كبيراً من مضمونه إذا استعمل في مجتمع لا كنيسة فيه: وبالتحديد الكنيسة الكاثوليكية كما كانت قبل لجوء الأنظمة الأوروبية إلى العلمانية. إن العلمانية التي تعني في الزمان والمكان اللذين استعملت فيهما أعني، أوروبا القرن التاسع عشر، تعني ما يلي منقولاً عن معجم روبير الفرنسي: «العلمانية هي المبدأ الذي يقضي بالفصل بين المجتمع المدني والمجتمع الديني، وذلك بأن تكف الدولة عن ممارسة أية سلطة دينية وأن تكف الكنائس عن ممارسة أية سلطة سياسية». ويستشهد المعجم المذكور بالفيلسوف العلماني الفرنسي المشهور، إرنست رينان، الذي قال: «العلمانية، أي الدولة التي تلتزم الحياد إزاء الأديان». ومعلوم أن مفهوم «العلمانية» عند الفرنسيين هو أقوى وأكثر جذرية منه عند الدول الأوروبية الأخرى مثل إنكلترا وألمانيا وهولندا.. الخ، وذلك لأسباب تاريخية ترجع إلى اختلاف الكنيسة الكاثوليكية عن المذهب البروتستانتي.

ومهما يكن فإن مصطلح «العلمانية» هو في نظري مصطلح غير إجرائي ومثار كثير من اللبس والخلط عندما يستعمل في الطرف المقابل للإسلام. ذلك لأنه مهما كان دور الفقهاء وعلماء الدين في الإسلام قديماً وحديثاً، فإنهم لا يشكلون مؤسسة دينية، وإذا كان بعضهم يمارس تأثيره في وقت من الأوقات بمثل قوة المؤسسة الدينية، فإن ذلك ليس من الإسلام في شيء. ومن هنا ذلك اللبس الذي تثيره العبارة التي يعبر بها عن مضمون العلمانية، أعني: «فصل الدين عن الدولة». ذلك لأن الدعوة إلى «فصل الدين عن الدولة» في مجتمع لا كنيسة فيه تعمل كمؤسسة دينية تحدد قواعد الإيمان وتحتكر التعليم بوصفه يتعلق بالروح لا بالبدن، وهي صاحبة السلطة على الروح، وأكثر من ذلك تتدخل في شؤون الحكم والسياسة، بدعوى أن سلطة الحاكم من ذات نفسه أو من البشر الذين معه، في حين أن سلطة الكنيسة هي من الله خالق البشر.. الخ. إن غياب الكنيسة بهذا المعنى يجعل مضمون عبارة «فصل الدين عن الدولة» ينصرف إلى شيء واحد غير مقصود، وهو فصل الدين عن المجتمع، أي تجريد الناس من الدين، وهو ما يسمى باللادينية. وهذا ليس من معاني العلمانية إطلاقاً. وتجنباً لهذا اللبس، اقترحت

منـذ عقـد مـن السـنين الاسـتغناء عـن مصـطلح «العلمانيـة» وتعويضـه بـ شـعاري: «العقلانيـة والديمقراطية». ذلك لأن «العلمانية» في مضـمونها الواسـع تعنـي ثلاثـة أشـياء: الفصـل بـين الدولـة والكنيسـة؛ الـروح النقديـة العقلانيـة؛ الممارسـة الديمقراطيـة في مجـالات الحيـاة كافـة. والعقلانيـة والديمقراطية مفهومان لا يدخلان في «فصل الدين عن الدولة»، خصوصـاً عنـدما يكـون الـدين هـو الإسلام الذي يعلي من شأن العقل ويتخذ من الاجتهاد مصدراً للتشريع، كما يعلي من شأن الشـورى وهي، بالكيفية التي مورست بها زمن الخلفاء الراشدين (رضي الـلـه عنهم)، الديمقراطية نفسها كـما كان من الممكن تطبيقها في ذلك الـعصر، ولا شيء يمنـع مـن تطبيـق الشـورى اليـوم بالصـورة التـي تستجيب لظروف عصرنا، أعني صورة الديمقراطية الحديثة.

هذا عن **المسألة الأولى** التي أختلف فيها مع الأستاذ السيد يسين. والاختلاف بيننا هنـا هـو في حده الأدنى اختلاف في التعبـير، وفي حـده الأقصى اخـتلاف في اسـتراتيجية الخطـاب، وهـو في جميـع الأحوال ليس بالاختلاف الذي يستعصى على التفاهم.

أما **المسألة الثانية**، التي أختلف معه فيها، فهي مدلول قوله: «إن تردد النظام السـياسي المصري في حسم هذه القضية...»، قضية ما عبر عنه بـ «الصراع بين المفهوم العلماني للمجتمع والمفهوم الديني». وربما يرجع اختلافي معـه في هـذه المسـألة إلى كـوني مـن بلـد ينتمـي فيـه المثقفون دائماً منذ الاستقلال وقبله حتى اليوم، إلى صف المعارضة. فنحن في المغرب لا ننتظـر من الدولة، حتى ولو كنا على وفاق معها، أن تحسم في هذه القضية، لأن التجربـة علمتنـا أن ننظر إلى الدولة من منظور أنهـا تقـف دائمـاً موقفـاً براغماتيـاً في الصراعـات التـي تنشـب في المجتمع. إنها لا تحسم الصراعات التي من هذا النوع لأنه ليس من مصلحتها ذلك، وهي مـع مصلحتها تميل معها حيث مالت. هذا جانب، أما الجانب الآخـر فيتعلـق بأمثلـة تقـدمها لنـا دول تبنت العلمانية ولكنها لم تستطع ان تحقق «الحسم» في القضية التي أثارها الأستاذ سيد يسين. فـ «النظام السياسي» في تركيا تبنى صراحة وبعنف العلمانية منـذ سـبعين سـنة، وأكـثر من ذلك عمد إلى تبني الحروف اللاتينية، ليس لكونها «سهلة» و«عالمية» فحسب، كما يقـال، بل أيضاً لعزل النص الديني الإسلامي المقدس عن لغة الشعب.. ومع ذلك كله فحضور الإسلام في المجتمع التركي، بما في ذلك الحركات الإسلامية المتطرفة، هو على ما نـرى ونشـاهد. وكـذلك

الشأن في إسرائيل حيث يتبنى نظامها السياسي العلمانية ومع ذلك فالدين والتطرف الـديني حـاضر في مجتمعها بالصورة التي نعرف. وقل مثل ذلك في روسيا وبولونيا والدول الأخرى التي كـان النظـام السياسي فيها شيوعياً يعتقد أنه «حسم» في المسألة موضوع حديثنا. غير أن المظاهر كانت على غـير ما كانت عليه حقيقة المجتمعات هناك.

وإذا نحن اتفقنا على هذا النوع من الفهم الذي يستبعد مصطلح «العلمانية» ويتمسك بـدلاً عنها بالعقلانية والديمقراطية من جهة، وصرفنا النظر من جهة أخرى عن دور «النظام السياسي» أي الدولة في هذه المسألة، سهل علينا «التفاهم»، وصار البحث عـن «أفكـار وسـيطة» أمـراً ممكنـاً. إن المسألة كما حددها الأستاذ يسين بحق هي مظهر من مظاهر إشكالية الأصالة والمعاصرة، أو الـتراث والحداثة. وهذه مسألة تخص المثقفين أولاً وأخيراً. إنها قضية النخبة المثقفة. إن المشكلة من الوجهة السوسيولوجية والأيديولوجية هي انقسام النخبة المثقفة العربية عمودياً إلى شـطرين لكـل مـنهما مرجعيته ورؤيته ونموذجه: الحداثيون والتراثيون.

فمن الناحية السوسيولوجية، يرجع هذا الانشطار إلى تعاقب النخب تعاقبـاً سريعـاً في وطننـا العربي مـع وصـول المجـالات التـي تسـتوعب النخـب الجديـدة كمجـال للعـيش إلى حالـة الإشـباع والانغلاق. وإذا نحن نظرنا إلى هذا التعاقب في النخب من زاوية أنـه يعكـس حراكـاً اجتماعيـاً غـير منضبط أو ناضج، قوامـه الهجـرة مـن الباديـة والأريـاف إلى المـدن بسـبب غيـاب تنميـة متكاملـة، وبسبب الظروف الاقتصادية والفوارق الاجتماعية التـي نعرف،أمكننـا أن نـرى في الظـاهرة أساسـها الاقتصادي الاجتماعي الذي لا يجوز إغفالـه والـذي لا بـد مـن معالجتـه إذا أردنـا لأيـة تنميـة عـلى المستوى الثقافي أن يُضمن لها النجاح والاستمرار.

هذا من الناحية الاجتماعية والاقتصادية. أما من الناحية الثقافية، فالانشطار الذي نتحدث عنه يرجع في قسم كبير منه إلى عدم وجود مرجعية واحدة مشتركة بين المثقفين العرب المعاصرين. هناك مرجعيتان اثنتان يرتبط بهما المثقفون والمؤسسات التعليمية في مجتمعاتنا: المرجعية التراثية العربية الإسلامية، والمرجعيـة الأوروبيـة الحداثيـة. والصراع هنا هو في قسم كبير منه صراع بين مرجعيات. والصراع بين المرجعيـات هـو غـير الصراع الأيديولوجي. ذلك لأن الاختلاف في الرؤى والأيديولوجيات يكون أيضـاً داخـل المرجعيـة

الثقافية الواحدة كما هو في الأقطار الأوروبية، وذلك ما يسهل التفاهم ويجعل الاختلاف محصوراً في المصالح وبالتالي يجعل الصراع قابلاً للمعالجة بواسطة نموذج «نظرية الألعاب».

أما عندما يكون الصراع صراعاً بين مرجعيات، فضلاً عن كونه يرتبط بمصالح مختلفة، فإن نموذج «صراع الفهم» يبدو إجرائياً في هذا المجال.

يقوم هذا النموذج، كما شرح ذلك الأستاذ يسين، على تنظيم حوار يهدف إلى التقريب بين الطرفين المتنازعين وذلك بتوظيف أفكار وسيطة تجعل من الحوار حواراً متنامياً إلى أن يصبح كل طرف اختصاصياً في مرجعية الآخر،معرفية كانت أو أيديولوجية. وهذا النوع من الحوار يمكن أن يجرى على مستويات متعددة: على صعيد الجامعة والمنشورات المكتوبة والسمعية والبصرية، كما على مستوى منظمات المجتمع المدني.

إن المجال لا يسمح هنا بتفصيل القول في هذا الموضوع، ولذلك سأقتصر على الإشارة إلى ما سبق أن ناديت به من قبل وهو ضرورة قيام كتلة تاريخية بين جميع القوى والفصائل الفاعلة في المجتمع، انطلاقاً مما أكدته التجربة من أنه لم يعد من الممكن قط لأي حزب أو فصيل أو حركة أو تيار في أي قطر عربي، أن يقوم بمفرده بحل المشاكل المطروحة. إن تجاوز وضعية الأزمة الخطيرة القائمة حالياً، يتطلب قيام كتلة تاريخية انطلاقاً من إجماع ثقافي على القضايا الوطنية والقومية التي تشكل القاسم المشترك بين الجميع: قضية التنمية، قضية الفوارق بين الأرياف والمدن، واستفحال الفوارق الطبقية، قضية الديمقراطية، قضية التسوية السلمية مع إسرائيل، قضية التعاون العربي والتضامن الإسلامي.. الخ. هذه الموضوعات وأمثالها يمكن أن يجري الحوار حولها والوصول إلى أفكار وسيطة تسمح بالتخفيف من الصراع، فضلاً عن أن الحوار في هذه الموضوعات قد يفسح في المجال لنوع جديد وعميق من الفهم والتفاهم، قوامهما فهم كل طرف للطرف الآخر من داخل مرجعيته وصولاً إلى بناء مرجعية مشتركة.

ويمكن في هذا المجال استلهام طريقة ابن رشد الفيلسوف الفقيه في معالجة القضية الأساسية في عصره، قضية العلاقة بين الدين والفلسفة، وهي قضية تتشابه مع قضيتنا نحن، قضية التراث والحداثة. لم يَدْعُ ابن رشد، خلافاً لما هو شائع، إلى التوفيق بين قضايا الدين وقضايا الفلسفة، وإنما نادى

بضرورة النظر إلى كل منهما داخل بنائه الخاص مع الأخذ بالاعتبار أصوله ومنطلقاتـه الخاصـة. وإذا فعلنا ذلك أمكننا، ليس أن نفهم كلاً منهما فهماً صحيحاً فحسب، بل أن نتفهم وجهة نظر كل منهما ونكتشف بالتالي أن هناك توافقاً بينهما، وأنهما يرضعان من منبع واحد هـو الحـق، ويسـعيان نحـو غاية واحدة هي الفضيلة. أنا هنا لا أدعو إلى التطبيق الحرفي لما يقوله ابن رشد، ولكنـي أعتقـد أننـا هنا أمام «نموذج» آخر يمكن استلهامه والاستفادة منه في القضية التي نحن بصددها.

* * *

إن معالجة المسألة الثقافية تحت ضغط التسوية السلمية بين العرب وإسرائيل تفـرض علينـا، أيها السادة، العمل في واجهتين: واجهة التفاوض مـع الآخـر الإسرائـيلي، وتحتـاج إلى التسـلح بثقافـة التسوية؛ وواجهة بناء الذات العربية لمواجهة التحديات المختلفـة، وهـذه لا بـد فيهـا مـن التسـوية الثقافية التي قوامها إجماع ثقافي، داخل كل قطر عربي كما على مستوى الوطن العـربي ككـل، حـول القضايا الأساسية الوطنية والقومية التي تؤكد التجربة كـل يـوم أنهـا قضـايا لا يمكـن لأي فريـق أن يضطلع بها بمفرده، لأنها قضايا منعطف تاريخي لابد لاجتيازه من كتلة تاريخيـة تجمـع بـين جميـع الفعاليـات والقـوى، وتحقـق نوعـاً مـن السـلم الثقـافي والاجتماعـي والهدنـة الأيديولوجيـة خدمـة للمصلحة العامة، مصلحة النهضة العربية التي هي مطالبة اليوم باستئناف المسـيرة وفـق متطلبـات وتحديات القرن الواحد والعشرين.

(5)

الإسـلام والغـرب

صعوبـات الحـوار[*]

كمال عبد اللطيف [**]

يحمل الزوج المفهومي إسلام/غـرب دلالات متعـددة ومركبـة، تعكـس تـاريخ تكـون صـيرورة معقدة، تتداخل فيها عوامل تاريخية دينية سياسية أيديولوجية لا حصر لها، لدرجة اسـتحالت فيهـا إمكانية مقاربة الموضوع، من دون إثارة حساسيات متعددة، لمصلحة هذا الطرف أو ذاك.

فكيف يمكن النظر إلى العلاقـة بـين الاثنـين، خـارج الـتراكم الحاصـل في بنيـة العلاقـة القائمـة بينهما؟ وكيف يمكن إعادة المفهومين بما يسمح بتجاوز المخلفات المترسبة في قعر كل مفهوم؟

يقـف المهـتم بموضـوع العلاقـة بـين الإسـلام والغـرب عـلى أسـاليب متعـددة في التوظيـف الأيديولوجي للمفاهيم، حيث تطرح المفاهيم في حلبة الصراع، لدعم اختيارات ونبـذ أخـرى، وذلـك خارج معطيات التاريخ الفعلي، ومقتضيات العلاقات الموضوعية والتاريخية.

ليست صـيغة التقابـل والتجـافي في موضـوع الإسـلام والغـرب جديـدة، ولا

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 1998).

(**) أستاذ التعليم العالي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب، شعبة الفلسفة، الرباط ـ المغرب.

تعتبر مقالة صاموئيل هانتنغتون حول صراع الحضارات ، إلا نموذجاً للمحاولات المتأخرة، في باب مزيد من تعميق الخلاف بين الإسلام والاختيارات السياسية الأمريكية والغربية [1].

يعود التجافي إلى زمن بعيد، زمن ظهور الإسلام، فقد شكل الدين الإسلامي، منذ ظهوره، مشكلة لأوروبا النصرانية، وقد عرفت العلاقة بين عالم الإسلام (دار الإسلام) والعالم الأوروبي (أوروبا المسيحية)، أطواراً من الحروب ومعاهدات الصلح، وأشكالاً من التعاون والتلاقح، وأطواراً من المعارك اتخذت صوراً وأشكالاً لا حصر لها [2].

وقد كانت المعارك المتواصلة بين الطرفين لا تكتفي بالمظهر العسكري المادي، بل تتخذ لها أيضاً مظاهر ثقافية نفسية، وتوظف كثيراً من الآليات الذهنية لإصابة أكثر من هدف، أي بهدف الهيمنة المادية والهيمنة الفكرية بمختلف صورهما، وعلى سبيل المثال يمكن القول إن محمد عبده لم يكتب في مطلع القرن كتابه الشهير الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية [3]، إلا ليرد على انتقادات وهجومات أوروبا الاستعمارية، وكانت إذ ذاك، في زمنه قد بلغت عتبة الإمبريالية.

ويقدم سجل الفكر العربي المعاصر عشرات النصوص السجالية، المعبرة عن أبعاد الخلاف والاختلاف القائمة في التصور الإسلامي للغرب، ولإدراك الغرب للإسلام وعالم المسلمين [4].

إن صيغة الزوج المفهومي إسلام/غرب، تعد في نظرنا انطلاقاً من التمهيد السابق، صيغة ملتبسة وملغومة، فالتقابل فيها يتم بين مفهومين غير متكافئين نظرياً [5]، ويصعب التفكير فيهما بنظرية متكافئة. الصيغة إذاً غير محايدة، ليس لأنها تقابل بين مفهوم يحيل إلى عقيدة، إلى الإسلام باعتباره ديانة من ديانات الكتاب، ديانة تعلن أنها تصحح وتتدارك نواقص الديانات الأخرى، ومفهوم

(1) صاموئيل هانتنغتون، «هل هو صدام بين الحضارات؟،» في: الغرب والإسلام ، تقديم وتحليل منى ياسين (القاهرة: دار جهاد للنشر والتوزيع، 1994).

(2) ألبرت حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي (بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، 1994).

(3) محمد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية (القاهرة: مطبعة المنار، 1323هـ/[1905م]).

(4)Hichem Djaït, L'Europe et l'Islam , collection esprit (Paris: Editions du Seuil, 1978.

(5) نفس المرجع، ص 7 ـ 12 و183 ـ 187.

آخر يشير إلى فضاء جغرافي مشحون بدلالة حضارية تستند إلى التراث الإغريقي الروماني المسيحي، ثم تراث النهضة الأوروبية، ومختلف مكتسبات الحضارة التي تولدت في قلب الجغرافية الأوروبية، منذ ما يزيد على أربعة قرون، ثم شملت قارات أخرى، تغربت بفعل تاريخ قسري، تمثل في الهيمنة الإمبريالية بمختلف النتائج التي ترتبت عنها.

فكيف يمكن التفكير في زوج مفهومي، يحيل إلى دائرتين نظريتين مختلفتين تماماً؟

يقرن مفهوم الغرب، في أدبيات الصراع الأيديولوجي المعاصر بالحداثة، وبقيم المعاصرة، كما يقرن بالتطور الاقتصادي، المنتج لنمط الإنتاج الرأسمالي، ورديفه الأيديولوجيا الليبرالية، ويتوج بالمشروع الإمبريالي [6]، ومشاريع الهيمنة المتعددة. كما يقرن المفهوم بالنزعة الإنسانية، ومبادئ فلسفة الأنوار، في العقلانية والحرية والتعاقد، مما يركب مزيجاً غريباً متناقضاً، يسمح لمختلف التيارات الأيديولوجية المتصارعة باستدعاء الوجه الذي تشاء منه، فلا تكاد ملامح الغرب تتضح إلا لتزداد غموضاً، وما تكاد تتسق وتنسجم، حتى تزداد تناقضاً، فيتولد عن هذا المزيج المعقد خطابات لا حصر لها، وهو ما يعطل آليات الاستدلال النظري المنتج، وقد تكون هذه ملازمة لكل المفاهيم التي توظف في الحروب الأيديولوجية.

ما يؤكد هذا، هو مواقف الغرب الأوروبي من الإسلام، إنه يقوم بفتح الأقسام العلمية لمعرفته داخل جامعاته، ويشجع البحث العلمي، في مجال مقاربة الظاهرة الإسلامية، في مختلف أوجهها، لدرجة تجعله ينتج سنوياً نصوصاً مهمة، في مجال المعرفة بالإسلام وتراثه [7]بعضها نزيه وموضوعي، وأغلبها موجه ومعد لترتيب أساليب في العمل [8]، وغايات مهيأة سلفاً. إضافة

(6) انظر: سلامة موسى، النهضة الأوروبية ([د. م.]: سلامة موسى للنشر والتوزيع، [د. ت.]). وانظر أيضاً الفصل المخصص لمفهومي الشرق والغرب للخطاب الإصلاحي لسلامة موسى في: كمال عبد اللطيف، سلامة موسى وإشكالية النهضة (بيروت: دار الفارابي، 1982)، ص 148 ـ 171.

(7) انظر الفصل الأول في: حوراني، الإسلام في الفكر الأوروبي ، ص 17 ـ 75.

(8) انظر مقالة كريستيان جامبيت (Christian Jambet) ، "الإسلام وغناه الأخلاقي"، ومقالة برنار سيشير " (Bernard Sichere)الحجاب.. العرب.. ونحن"، وقد نشرا معاً ضمن ملف مجلة مواقف بعنوان: «الإسلام كما يراه أربعة مفكرين فرنسيين». انظر أيضاً: برنار لويس وإدوار سعيد، الإسلام الأصولي في وسائل الإعلام الغربية من وجهة نظر أمريكية (بيروت: دار الجيل، 1994).

إلى مساندته وتدعيمه لبعض الحركات الإسلامية، لبلوغ مرامٍ سياسية محددة، في الوقت ذاتـه ـ كـما حصل في أطروحة هانتنغتون ـ إن زمن انتهاء الحرب الباردة بين الغرب الرأسـمالي الليـبرالي والغـرب الاشتراكي، أدى إلى ميلاد عدو جديد، عدو يعمل كل ما في استطاعته لمواجهة الحضارة الغربية، وهي الحضارة التي تمتلك اليوم زمام المبادرة التاريخية المبدعة. فالإسلام هو العـدو القـديم، وهـو العـدو المرتقب، لأنه يرفض مقدمات الحضارة الغربية وأصولها، كما يرفض مكتسباتها [9]. فكيف نوفق بـين هذه المواقف؟ العمل على معرفة الإسلام، تدعيم بعض النزعات الإسلامية، محاصرة الإسلام السـياسي باسم رفضه لقيم الحداثة الفكرية والسياسية والتاريخية، كـما تبلـورت في تجربـة التـاريخ الأوروبي، وتشجيع بعض النزعات الإسلامية، باسم أنها متسامحة وقادرة على تقبل مكاسب الحضارة الغربية؟

يصـعب اسـتيعاب أبعـاد هـذه المواقـف في تنوعهـا المـذكور آنفـاً، كـما يصـعب فهـم بعـض الخطابات الإسلامية من الغرب، فكتاب المودودي مـثلاً نحـن والحضـارة الغربيـة [10]، وهـو يتضـمن كثيراً من الأدبيات الشائعة في وسط بعـض فصـائل الحركـات الإسـلامية، يتحـدث عـن ثـورة الإسـلام الكونية، ويقرنها بضرورة إنشاء حزب الـلـه [11]باعتباره الحزب القادر عـلى مجابهـة ماديـة ودنيويـة الحضارة الغربية، من أجل حضارة للروح، قادرة على تخليص الإنسانية من كل متاعبها.

يشير الغرب في نـص المـودودي إلى حضـارة عـلى أبـواب الانتحـار، حضـارة مغاليـة في طابعـه المادي [12]، ويدعو إلى مواجهتها بمختلف الوسائل.

يكتب المودودي نصوصه بلغة عنيفة، ولا شك أن عنف اللغة الرمزي يتغذى من عنف الصراع التاريخي والواقعي الذي أحدثه الاستعمار الأوروبي في المستعمرات.

---

(9) انظر: هانتنغتون، «هل هو صدام بين الحضارات؟،» ص 183.

(10) أبو الأعلى المودودي، نحن والحضارة الغربية (بيروت: دار الفكر، [د. ت.]).

(11) يقول المودودي: «ويتضح جلياً من هذا البيان (فصول كتاب نحن والحضارة الغربية) أن هـذه الحركـة ليست بحركة رجعية ولا هي حركة تقدمية تستهدف الرقي المادي فحسب، وأن المركز التربوي الـذي أطمـح إليـه ببصري لا أنموذج له (...) وكذلك الحزب الثوري الذي أتخليه في ذهنـي لا أنمـوذج لـه (...) وإن كـان لـذلك المركـز وهذا الحزب أنموذج في شيء، فما هو «لا مدينة (الرسول) و(حزب الـلـه) الذي تم تشكيله على يدي النبي العـربي (صلى الـلـه عليه وسلم)»، انظر: نفس المرجع، ص 339

(12) نفس المرجع، ص 70 ـ 81.

وهو لا يكتفي في هـذه النصـوص بنقـد الرأسـمالية والاسـتعمار، بـل إنـه يضـيف إلى الغـرب الإمبريالي الغرب الاشتراكي، حيث ينتقد «التفرنج» كما ينتقد «الشيوعية الإباحيـة» بلغـة لا تقـيم أي تمييز بين المستويات والأزمنة والمعتقـدات [13]. وقـد لا نكـون مجـازفين إذا مـا اعتبرنـا أن كثـيراً مـن النصوص الغربية المعادية للإسلام والحاقدة على المسلمين، ترد بصورة مباشرة على مـا جـاء في بعـض نصوص المودودي، ومن يأخذ بآرائه في موضوع العلاقة بين الغرب والإسلام، وذلـك عـلى الـرغم مـن الفوارق الزمنية القائمة بين هذه النصوص، واختلاف الدوافع المباشرة المنشئة لها.

ينتمي المودودي إلى الفضاء الأيديولوجي الـذي رسـمت ملامحـه العامـة نصـوص الأفغـاني في نهاية القرن التاسع عشر، وبخاصة رسالته: الرد على الدهريين [14]، بل إن نصوص المودودي تتجاوزها أحياناً، وهي تعبر عن نمط الصراع الأيـديولوجي السـائد في المحـيط الإسـلامي بعـد الحـرب العالميـة الثانية [15].

يتضح هذا الأمر عندما نعرِّف الدهريين الذين تتحدث عنهم رسالة الأفغاني.

إنهم ممثلو الفكر الغـربي المعـاصر، فلاسـفة الأنـوار، والقـائلون بـالتطور، اسـتناداً إلى نظريـة داروين، ثم دعاة الاشتراكية الطوباوية، كما تنتمي نصوص المودودي أيضاً، إلى الآفـاق التـي دشـنتها نصوص جاهلية القرن العشرين ، و المستقبل لهذا الدين ، و معالم في الطريق ، وهي نصـوص لسـيد قطب [16]، كتبت وأعدت لتوجيه اختيارات في الأيديولوجيات المناهضة للحضارة الغربية، للاسـتعمار الغربي، للغرب بـالمفرد، باعتبـاره عنوانـاً لمظـاهر ماديـة ملحـدة، آن أوان كشـف وتهافـت أسسـها، لمصلحة تاريخ جديد، تؤدي فيه حضارة الروح الشرقية الإسلامية دور الريادة والزعامـة، وقبـل ذلـك دور الإطاحة بالغرب وحضارته المادية.

---

(13) انظر «الداء ودواؤه،» في: نفس المرجع، ص 316.

(14) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني: مع دراسة عـن الأفغـاني الحقيقـة الكليـة ، تحقيق وتقديم محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1968).

(15) انظر: كمال عبد اللطيف، «السلفية في المفهوم والسياق،» في: كمال عبـد اللطيـف، مفـاهيم ملتبسـة في الفكر العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، 1992)، ص 27 ـ37.

(16) سيد قطب، المستقبل لهذا الدين (بيروت: دار الشروق، 1978).

نحن نقوم هنا بمواجهة نص بنصّ، خطاب بخطاب، خطاب المودودي بخطاب هانتنغتون، وهما خطابان يتبادلان الحقد، ويغذيان الجفاء المتبادل، على الرغم من أنهما كتبا في سياقين مختلفين، إلا أن إطارهما الزمني والأيديولوجي لم يتغير، كما إن إرادة القوة التي تقف وراءهما ما تزال عنصراً موجهاً للأفعال والاختيارات في الحاضر.

مقابل ذلك، ينتج الغرب قراءة جديدة للتاريخ، تضع المشروع الحضاري الغربي كأفق متقدم، لإنسانية ما تفتأ تصنع حاضرها بالعقلانية المبدعة، والتدبير الرياضي الرشيد، ومبادئ المنفعة والمصلحة.

وفي ضوء هذه القراءة التي تخرج الإسلام من التاريخ، أو تؤطره في سياق من التطور يدرجه ضمن طفولة البشرية، حيث لا تختلف ميتافيزيقا الإسلام عن ميتافيزيقا كل الديانات التي عرفتها البشرية، نتبين ملامح المركزية الغربية وهي تعيد بناء التاريخ البشري لخدمة مصالحها الخاصة في الحاضر والمستقبل [17].

إن هذه القراءة تنظر إلى الإسلام اليوم باعتباره مجرد تعبير عن تواصل حضور أطياف المقدس في التاريخ، كما تقوم بتحويل الإسلام إلى «حجاب» و«إرهاب» [18]وهو تنميط مخيف وعدواني، تختلط صوره، فلا نعرف عمن يتم الحديث، ذلك أن هذه الصور تشبه الصور التي يرسمها المودودي في كتابه الآنف الذكر للحضارة الأوروبية، عندما يعتقد ويعلن أن أوروبا باكتشافها العلمي لوسائل تحديد النسل، تكون قد توصلت إلى اختراع ما سيؤدي إلى انقراضها القريب [19].

وفي هذا السياق تقارب الأبحاث الاجتماعية والأنثربولوجية المنتجة في الجامعات ومراكز البحث الغربية ظاهرة استمرار حضور الظاهرة الدينية، بالصورة التي هي عليه في بعض المجتمعات الإسلامية، وأحياناً داخل أوروبا، وذلك في إطار نزعات تأكيد الهوية، أمام عمليات مسخها الحاصلة

(17) Abdallah Laroui, La Crise des intellectuels arabes: Traditionalisme ou historicisme? , textes à l'appui, série philosophie (Paris: F. Maspero, 1974), p. 141.

(18) غسان سلامة، «الإسلام والغرب،» في: الغرب والإسلام ، ص 59 ـ 81.

(19) انظر: أبو الأعلى المودودي، «الأمم المريضة في العصر الحديث،» في: المودودي، نحن والحضارة الغربية ، ص 38 ـ 51

بحكم الهيمنة المفروضة من طرف الغرب الإمبريالي الذي يواصل طغيانه بوسائل وأساليب جديدة حفاظاً على مصالحه، وضماناً لسيادته المطلقة على شعوب المعمور.

بل إن الغرب يجتهد في تقديم أكثر من توصيف لتبرير العودة المندفعة نحو الموروث الديني، والنظر إليه كبديل يتيح إمكانية مقاومة الهيمنة الغربية، إمكانية مقاومة «الشيطان الأعظم»، الولايات المتحدة الأمريكية والغرب الأوروبي.

فكيف يمكن وسط هذه اللغة المدعمة للطغيان وللحقد المتبادل أن نقيم حواراً مشتركاً بين طرفين غير متكافئين؟ كيف يمكن التغلب على المعارك التي تبلورت في العقدين الأخيرين من هذا القرن بالذات والمتمثلة في المواقف الأيديولوجية المتصارعة، مواقف الحركة السلفية من الإمبريالية ومن الغرب النصراني، وموقف الثورة الإيرانية من الولايات المتحدة الأمريكية، ثم مواقف أوروبا وأمريكا اليوم من الحركات الإسلامية، ونزعات الإسلام السياسي، ومواقف الحركات الإسلامية من الحضارة الغربية؟ كيف يمكن فهم علاقة الإسلام بالغرب، بعد كل هذا، وفي إطاره؟

لا يمكن في نظرنا التقدم في فهم العلاقة بين الإسلام والغرب إلا بفك الارتباط أولاً بين مفهومين غير متكافئين، ثم إعادة بنائهما بما يسمح بإقامة تحويرات جوهرية داخل كل منهما، وذلك بالاستفادة من نتائج مختلف التحولات الجارية في العالم.

لنضع مثلاً، الإسلام مقابل المسيحية، حيث يمكن أن يقوم حوار لاهوتي حول ميتافيزيقا المقدس في كليهما، وفيهما معاً، ضمن دائرة ديانات الكتاب وديانات التوحيد وباقي الديانات [20].

لنسم الغرب بأسمائه الفعلية، لا أسمائه الحركية الأيديولوجية ولعل تسمية الغرب تتضمن كثيراً من بقايا الحرب الباردة، حيث كانت توضع مقابل شرق أصوله غربية. لنسم الغرب الحضارة الأوروبية، الحضارة الأوروبية ـ الأمريكية، فقد تسمح هذه التسمية برفع كثير من الالتباس على مفهوم لا

(20) انظر محور «الحوار المسيحي ـ الإسلامي، والعلاقات الإسلامية المسيحية في العصر الحديث» في: الاجتهاد ، الأعداد 30 ـ 32 (1996).

يستخدمه اثنان في حوارهما بالدلالة نفسها، فلا يحصل تقدم في الفهم بينهما، ولا يحصل تطور في إدراك الإشكالات وأنماط الصراع المبنية على تسميات غير دقيقة، ولا محددة، ولا متفق على محتواها.

فقد تسعف عمليات ضبط محتوى المفاهيم، والاتفاق على محتواها بإمكانية تحقيق تواصل قادر على إقامة جسور من التفاهم تتيح تجاوز مبدأ التجافي المتبادل، وتمكننا من إقامة حوار [21] يمهد لتاريخ جديد، يقوم على مبدأ الإيمان بالاختلاف، والاعتراف بالتنوع من أجل تدعيم إنسانية مستقبلية، إنسانية قادرة على استيعاب مكاسب التاريخ المعاصر، مكاسب الحداثة والتقنية من دون عقد الدونية، ومن دون دفاع عن هوية يتم الاعتقاد بنقائها الأصلي والأصيل.

أقصد بذلك أن حواراً مستقبلياً قائماً على التسليم بمبدأ التكافؤ يتطلب تقليص ونقد أوهام المقدس في خطابات الإسلاميين، باعتبارها مطلقات قادرة على حل مختلف إشكالات الصراع التاريخي الإنساني، كما يقضي فضح أوهام الهيمنة والضغط والمحاصرة الكاسحة التي يمارسها الغرب على الآخرين؛ فنحن لا نعتقد أن أوهام القداسة المتمثلة في استعادة الروحي، وتوظيفه في الصراع التاريخي، وكذا عدة وعتاد الفكر الشمولي، وشعارات العولمة القسرية التي لا تقهر، قادرة على بلورة حوار جديد منتج، حوار قادر على تطوير الإشكاليات، وتجاوز حدودها.

لنتبادل مواقع النقد المتبادل، لعل وعسى أن نتخلى عن دوغمائياتنا النظرية، ومواقعنا ذات الطابع الحربي من أجل الإعداد لمستقبل مشترك، وهو الأمر الذي لا نعتقد بتوافر ملامحه الآن في صور الصراع القائمة في نهاية القرن العشرين.

(21) انظر الخاتمة المعنونة: «الإسلام، الغرب، الحداثة، في : Djaït, L'Europe et l'Islam , pp. 183-187 .

(6)

الإسـلام والغـرب

الجـوار المفقـود [*]

غيرنوت روتر ترجمة: ثابت عيد [**]

1 ـ الإسلام ـ العدو الوهمي الجديد للغرب

كان الأمر بسيطاً جداً في العقود الماضية ـ منـذ انتهـاء الحـرب العالميـة الثانيـة وحتـى انهيـار الدول التي تبنت نظرية الخلاص الشيوعية ـ : فنحن كنا الأخيار، أو الطيبـين، أمـا الأشرار ـ الأعـداء ـ فكانوا دائماً الآخرين. هكـذا كـان الغـرب الرأسـمالي ينظـر إلى الشرق الشـيوعي، مـثلما كـان الشرق الشيوعي ينظر إلى الغرب الرأسمالي. وامتد الثنائي القطب شرقاً وغربـاً، أو أيـديولوجياً يسـاراً ويمينـاً، إلى داخل المجتمعات الفردية.

لقد كانت صورة العدو الوهمي (Das Feindbild) بسيطة بمثل كونها سهلة الفهم. ومـع انهيـار المعسكر الشرقي 1989 ـ 1990، أصيبت صورة العـدو الـوهمي هـذه بالتصـدع والشروخ. وأخـيراً عفـى عليها الزمان، وأصبحت غير صالحة للاستعمال من قبل القادة العسكريين ومنتجي السلاح، أو المسـؤولين

(*)نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 1998).

(**) غيرنوت روتر هو مستشرق ألماني. وقد ترجم ثابت عيد، وهو باحث عربي، هذه المقالة عن الألمانية.

السياسيين، لمواصلة تبرير ارتفاع النفقات العسكرية في الغرب. وعندما انقض صدام حسين على الكويت، بعد ذلك بشهور قليلة، مهدداً بذلك، كما يقال، إمدادات الغرب بالطاقة، جاء هذا الاعتداء في الوقت المناسب تماماً. كان التوقيت دقيقاً إلى درجة أن البعض لم يشأ أن يصدق في الواقع أن هذا قد حدث من قبيل الصدفة، ليقدّم بـ «العالم المتمدن» عدواً وهمياً جديداً: الإسلام. وحتى الخميني نفسه، ذلك المتشدد (Fundamentalist) الحقيقي، لم يتمكن قبل ذلك بعشر سنوات من خلق مثل هذه الأجواء المعادية للإسلام والشرق. وعن قصد تم تجاهل حقيقة أن المجرم السياسي صدام حسين يمثل الإسلام بالقدر نفسه الذي يمثل به نوريغا المسيحية مثلاً. وبعد ذلك شيّدت البنية العلوية الأيديولوجية لصورة العدو الوهمي الجديد.

2 ـ صاموئيل هانتينغتون وصراع الحضارات

في سنة 1993 قدّم صاموئيل هانتينغتون (Samuel Huntington) ـ وهو على كل حال مدير المعهد الشهير للدراسات الاستراتيجية بجامعة هارفرد ـ الدعوى (Thèse) أن الصدامات العسكرية المستقبلية ستحدث على طول الشريط الواقع بين المناطق الحضارية، وبخاصة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية. بواسطة مثل هذه الدعاوى يتم الترويج للصدامات المستقبلية على أنها صدامات لا يمكن تحاشيها، أو تكهنات تتحقق من تلقاء نفسها (Self-fulfilling Prophecies) ¤ ــ وكان الاستقبال الإيجابي لهذه الدعوى في وسائل الإعلام الغربية مخيفاً حقاً. وهو في رأيي لا يثبت إلا أن حرب الحضارات المتنبأ بها قد بدأت بالفعل في عقول الغربيين قبل ذلك بوقت طويل.

3 ـ نقاط الاتفاق ونقاط الخلاف بين الأديان الثلاثة

إن التنافر، أو عدم التوافق (Inkompatibilitaet) ، المزعوم بين الفكر الإسلامي ـ ومن جهة نظر الغربيين الفكر العربي في المقام الأول ـ والفكر الغربي، هو بالنسبة إلى كتاب كثيرين حقيقة لا ريب فيها. وكون نقاط الاتفاق بين الإسلام والمسيحية واليهودية تفوق نقاط الخلاف بينها، هي حقيقة يندر حتى إظهارها أو إبرازها. فمنشأ الديانات الثلاث هو عالم شبه الجزيرة العربية السامي، وسيدنا إبراهيم هو الأب الأول المشترك لها، والتوحيد الأبوي هو رسالتها المشتركة، والوحي الإلهي هو وسيلتها المشتركة، وهي جميعاً تقرّ أن

الجنة والنار هما جزاء العمل في الحياة الدنيا. وكما أن محمداً(صلى الـلـه عليه وسلم) كـان مقتنعـاً بأن ما تلقّاه من وحي يطابق الوحي الذي كان موجهاً أصلاً إلى اليهـود والمسـيحيين، فكـذلك اعتقـد مسيحيو الشرق لفترة طويلة أن الإسلام ليس إلا صورة جديدة من المسيحية. نقطة أخرى تجمع بـين هذه الأديان، ولكنها في الوقت نفسه أكبر عامل يفرق بينها، هي ادعاء الحوز على الحقيقة المطلقة، وليس من المنتظر في الوقت الحالي قيام حوار بين أديان التوحيد الثلاثة، لأن ذلك يعني أن الـديانات الثلاث عليها أن تعترف جميعاً ـ الثلاث وليس فقط الديانتان الأخريـان دائمـاً ـ أنهـا نسـخ متشـابهة جداً من الأصل المفقود، كما وصـف ذلـك بجـلاء ليسـينغ (Lessing) [1] في قصـته (Ringparabel) سينتج عن ذلك مذهب مجرد مستنير للألوهية الطبيعية(Deismus) [2]، وهو على الأرجـح تصـور مثير للذعر لمعظم علماء الدين في الديانات الثلاث.

4 ـ الجهل كأحد أسباب سوء الفهم

بيد أن الأمر في التصورات العدائية (Feindbider) المتبادلة لا يتعلق بمسـائل الخـلاف العقائدية على الإطلاق، أو يحدث هذا عرضاً فقط على أحسن تقدير؛ فالتناقض لا يبنى عنـد كلا الطرفين بين الإسلام والمسيحية، ولكن بين الإسلام والغرب. وهذا يعني أن نقطة الانطـلاق تتمثل في كتلتين ثقـافيتين متجانسـتين، تسـمى الأولى باسـم دينهـا، و الثانيـة باسـم موقعهـا الجغرافي. وهكـذا يـتم النقـاش عـلى مسـتويين مختلفـين. وطبقـاً لـذلك كثـيراً مـا لا يتفـاهم الطرفان. ولكن سوء الفهم له أيضاً سبب آخر هو أن كل فريق يعتبر تصوراته الخاصة بالقيم بديهية وصحيحة، وأن كل ما يخالف هذه التصورات ـ حقيقة أو خيالاً ـ ينظر إليه عـلى أنـه سلبي وخاطئ. ولنضرب مثالين لذلك من القـرون الوسـطى. المثـال الأول: إن مؤلـف ملحمـة

(1) ليسينغ غوتهولـت (1729 ـ 1781م) «مسرحـي وناقـد ألمـاني. هـاجم في نقـده مقلـدي المسرح الفـرنسي، واتخذ شكسبير مثلاً أعلى. ودعا إلى جمالية مسرحية جديدة. من نقده «فن المسرح في هامبورغ»، «لاوكون». ومن مسرحياته «ناتان الحكيم»، [وهي] مسرحية برجوازية فلسفية».

(2) Deismusبالألمانية، Deismبالإنكليزية: «مذهب الألوهية الطبيعية: المذهب القائـل إن الـلـه خـالق الكون والمشرع له، ولكنه ليس أكثر من ذلك. فهو ليس مصدر الخير، وليسـت لـه صـلة مبـاشرة بالعـالم، ولـذا فـلا يمكن أن يكون هناك اتصال بين الإنسان والـلـه، كما ينكر هذا المذهب الوحي والأنظمة الدينية». انظر: أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية ، ط 2 (بيروت: مكتبة لبنان، 1986)، ص 100.

رولاندسلايد (Rolandslied) [3] يجعل العرب يعبدون محمدا(صلى الله عليه وسلم) وأبولو (Apollo)وتيرفاغانت (Tervagant) ؛ فالثالوث المسيحي كان حقيقة بديهية في عقول الغربيين إلى الحد الذي جعلهم يتهمون المسلمين به أيضاً. كذلك فإن عبادة محمد(صلى الله عليه وسلم)، كمؤسس دين، على التوازي مع عبادة المسيح (عليه السلام)، هي نقل خاطئ تماماً للتصورات الذاتية. المثال الثاني يتمثل في تهمة أخرى محببة كانت تقول إن المسلمين يعبدون ـ بجانب الله ـ فينوس : (Venus) إلاهة الحب عند الرومان. ومما استند إليه أصحاب هذا الزعم قولهم إن المسلمين قد رفعوا من شأن يوم الجمعة، وجعلوه أفضل أيام الأسبوع، وأن يوم الجمعة(dies veneris - vendredi, venerdi) [4] قد كان في القرون الوسطى اللاتينية هو يوم فينوس، إلاهة الحب عند الرومان، بينما كان يوم الأحد (Domenica dies, dimanche) [5] هو يوم الإله.

كذلك يصادف المرء في المعالجات الحديثة لقضايا الشرق الأوسط بصورة مستمرة تعبيرات غربية يتم فرضها على هذه القضايا العربية. فمثلاً في الحرب الأهلية اللبنانية كان المسلمون بالنسبة إلى وسائل الإعلام الغربية هم «اليساريين»، وكان المسيحيون هم «اليمينيين»، بالرغم من أن هذه المسميات لا أساس لها من الواقع.

5 ـ خطأ مساواة الإسلام بالتطرف والعنف

وأخيراً فإن قصور الغرب عن الفهم ناتج عن مساواة وخيمة العواقب للإسلام بحركات التطرف التي اتخذت من العنف أسلوباً لها. إن تنوع التيارات المختلفة داخل الإسلام لا يلاقي لدى الغرب أي اهتمام يذكر: حيث إن هناك

---

(3) ملحمة رولاند (Chanson de Roland) يعود تاريخ كتابتها إلى الفترة ما بين سنة 1100م وسنة 1125م. وتتكون من أكثر من أربعة آلاف بيت من الشعر البطولي باللغة الفرنسية القديمة. تصوّر هذه الملحمة فناء مؤخرة الجيش الجرماني الغربي على يد المسلمين في ممر رونسفال، ثم انتقام شارلمان من المسلمين. وتدور أحداث هذه الملحمة حول المعركة البطولية التي سقط فيها الشريف الألماني رولاند، أحد فرسان شارلمان. وفي سنة 1135، قام القسيس كونراد بنقل هذه الملحمة إلى اللغة الألمانية الوسيطة، حيث أصبحت تعرف بـ(Rolandslied) .

(4) يوم الجمعة باللغة اللاتينية Veneris dies ـ وبالفرنسية Vendredi ـ وبالإيطالية Venerdi ـ يعني يوم إلاهة الحب فينوس.

(5) يوم الأحد باللغة اللاتينية dominica dies ـ وبالفرنسية dimanche ــ وبالإيطالية domenica يعني يوم الإله.

الإسلام الشعبي والتصوف، وكذلك التيار التقليدي والتيار الإصلاحي، ناهيك بالطبع عن طبقات المثقفين الذين يؤمنون بالإسلام كديانة، ولكنهم في الواقع مسلمو الثقافة فحسب، مثلما يشعر بعض الأوروبيين المنكرين لوجود الله بالانتماء كلية إلى الثقافة الغربية ذات النزعة المسيحية. بل إن الغربيين يركزون أبصارهم على من يطلق عليهم «المتطرفين (Fundamentalisten) «ــ الذين يسمون أنفسهم بالمناسبة «إسلاميين» ـ ويتجاهلون في ذلك حقيقة أن التنوع الإسلامي نفسه يظهر تشكيلة واسعة من التيارات تمتد من الحركات المسالمة حتى جماعات الإرهاب المسلحة. ويبدو أن التفريق يتم بصمت بين المتشددين الطيبين أو الأخيار، مثل السعوديين، والمتشددين الأشرار، مثل الإيرانيين، لأن ذلك يخدم المصالح السياسية والاقتصادية للغرب.

6 ـ الإسلام في الكتب المدرسية الألمانية

إذا تصفح المرء كتب التاريخ المدرسية الألمانية، سيجد أن اتصال الغرب المسيحي بالعالم الإسلامي قد تراجع وانحصر في ثلاثة أحداث عسكرية. أولها، هي معركة بلاط الشهداء المسماة موقعة تور وبواتييه (Tours und Poitiers) سنة 732م،التي أنقذ فيها كارل (= شارل) مارتل (Karl Martell)الغرب ـ كما يقال ـ من الاجتياح الإسلامي، وهو ما يعتبر هراء تاريخياً، لأن الأمر من وجهة النظر الإسلامية كان يتعلق بمجرد حملة من الحملات التقليدية، عديمة الأهمية تماماً من الناحية الاستراتيجية العسكرية في أرض العدو. وبالرغم من ذلك فما زال تمجيد هذا الحدث التاريخي يمثل جزءاً من المعارف الأساسية في الغرب. ويتبع ذلك الحملات الصليبية والتي وإن لم يعد الغرب اليوم يمجدها كعمل بطولي عظيم، إلا أن الحسرة على فقدان القدس تظهر تلميحاً في كل ما يقرأه المرء أو يسمعه عن هذا الموضوع. إن كون صلاح الدين وخلفائه ـ بطردهم الصليبيين ـ قد صانوا الشرق الأوسط من السيطرة الغربية هي حقيقة لا يقدّرها الغرب. وفي مقابل ذلك يتم تقريظ الأمير أويجن» (Prinz Eugen) الفارس النبيل»، كمنقذ للغرب والمسيحية، لأنه أدّب الأتراك، ووضعهم عند حدودهم. كل هذا يجري في الغرب تحت الشعار الذي يبدو أنه لا يمكن استئصاله، والقائل إن مقصد الإسلام الوحيد هو التوسع «بالنار والحديد». إن سعي بعض الدول ـ التي اتفق أن حكامها في ذلك الوقت كانوا مسلمين ـ إلى التوسع، تماماً مثلما فعلت ذلك دول أخرى

كان يحكمها مسيحيون، مع ملاحظة أن أوضاع المسيحيين في حالة الفتح الإسلامي كانت في العادة أفضل بكثير من العكس، هو في الواقع حقيقة معروفة لا جدال فيها، ولكنها لم تتمكن في ما يبدو من فرض نفسها على الوعي الأوروبي. وتمثّل أسطورة النار والحديد أحد أوجه أهم فكرة نمطية ثابتة في إطار المشاعر العدائية تجاه الإسلام (Feindbild Topos) ، أي أن الإسلام والمسلمين جميعاً يتسمون أصلاً بالعنف والعدوانية، وبذلك فهم يمثلون تهديداً للحضارة الغربية. ولم يتغير شيء من هذه الصورة منذ القرون الوسطى، بالرغم من الخبرات التاريخية كافة.

7 ـ الخبراء المزيفون

وإذا كان المرء في ذلك الوقت قد استمتع بتصوير محمد(صلى الله عليه وسلم) كوحش شيطاني مخيف، وبالروايات التي تصف المسلمين وهم يقطعون أطراف الصليبيين وهم أحياء، وينزعون أحشاءهم من أجسامهم برافعة، فقد احتل مكان ذلك اليوم ما يطلق عليه «الكتب التخصصية (Sachbucher) «التي تكشف عناوينها بصورة كافية عن مقاصد مؤلفيها، مثل: «سيف الله (Allahs Schwert) «، و«سيف الإسلام (Das Schwert des Islam) «، و«السيف الأخضر « .. (Das gruene Schwert)الخ. ثم يأتي علاوة على ذلك الحديث عن «مشاعر الجماهير الإسلامية الحماسية التي لا يمكن التنبؤ بها» (على حد تعبير الصحافي الألماني شول لاتور (Scholl-Latour) ، تماماً مثل الحديث عن «الرغبة العربية في تدمير الذات». ويتم تقييم 1400 سنة من التاريخ العربي بعبارات مثل: «إن حلم تأسيس وطن عربي كبير قد تبدد منذ سنة 622م، بصورة متكررة مع المذابح والاغتيالات والثورات وأعمال العنف.

لقد قضت نشوة القتل والاستشهاد في مراحل متقطعة على محاولات بناء دولة مستقرة ذات توجهات عقلانية». بغض النظر عن أن «حلم تأسيس وطن عربي كبير» لم يظهر منذ سنة 622م، ولكن على أكبر تقدير منذ نهاية القرن التاسع عشر، تحت تأثير فكرة الدولة القومية الأوروبية، وهو ما يجعل ملاحظة الخبير السابق لشؤون الشرق الأوسط غيرهارد كونسلمان(Gerhard Konzelmann)لا أساس لها من الصحة التاريخية ـ تظهر هنا علاوة على ذلك ـ مثلما هو الحال عند مؤلفين كثيرين آخرين أيضاً ـ إلى جانب العنف ـ فكرة نمطية مبتذلة أخرى هي: الزعم بلاعقلانية المسلمين بعامة، والعرب بخاصة.

8 ـ الغرب لا يفهم معنى الجهاد

إن ما يتخلل تبريرات الزعم بأن الإسلام هو دين عنف كنغمة أساسية هو فكرة الجهاد. يقيناً يعتبر «الجهاد في سبيل الـلـه» فرضاً على أمة الإسلام، ويمكن أن يتخذ صورة الكفاح المسلح. والواقع أن الجماعات الإسلامية المتطرفة قد أعلنت الجهاد شعاراً لها لإضفاء صفة الشرعية الدينية على أعمالها الإرهابية. ولكن من أين يحصل كبار علماء الدين الإسلامي في وسائل الإعلام الغربية على منبر ـ أو مجال أو فرصة ـ ليوضحوا من خلاله أن فريضة الجهاد المسلح تقتصر على حالة الدفاع فحسب؟ أو ليشرحوا أن «الجهاد في سبيل الـلـه» بالمعنى الأصلي للكلمة يعني فرضاً أخلاقياً وروحانياً؟ وأن يشجبوا إرهاب الجماعات الإسلامية المتطرفة على أنه غير إسلامي البتة؟

9 ـ وجهة النظر الإسلامية

إن الاتهام الدائم الذي يوجهه الغرب إلى الإسلام بأنه في الحقيقة دين عدواني ينظر إليه من جانب المسلمين على أنه نفاق صرف. وفي كتابات المتشددين المسلمين تقلب هذه التهمة أيضاً وتوجه إلى الغرب. ويتم تبرير ذلك في أغلب الأحوال بحقائق تاريخية محددة، بداية من الحروب الصليبية، ومروراً بالقضاء على المسلمين واليهود في إسبانيا وطردهم منها، وعبوراً بمحاكم التفتيش، حتى عصري الاستعمار والانتداب، وانتهاءً بتأسيس دولة إسرائيل (التي ينظر إليها على أنها وليد الاستعمار الغربي الحديث)، وسياسة الاقتصاد العالمي التي توصف بأنها استغلالية وإمبريالية، والتي يمارسها الغرب بمساندة بعض الحكومات المطيعة في الشرق الأوسط. الشعار المتداول: البترول، كذلك فإن التدخل المستمر في الشؤون الإسلامية أو العربية الداخلية، مع ادعاء الولايات المتحدة الأمريكية الهيمنة على الكرة الأرضية برمتها، والذي يمكن استنتاجه على أبعد تقدير منذ حرب الكويت، كل ذلك يفهم في هذا السياق. وكون التهديد الجسدي للمسلمين من جانب المسيحيين ما زال مستمراً بصورة عينية ملموسة، فهو ما يقوم به الصرب في الوقت الحاضر بممارستهم للتطهير العرقي في البوسنة. وهي بالمناسبة حقيقة يحلو للصحافة العربية أن تنظر إليها على أنها في الوقت الحالي آخر أعمال محاكم التفتيش.

10 ـ المخاوف متبادلة

إن مخاوف الغرب بأنه مهدد من قبل العالم الإسلامي هي مخاوف يتم تشجيع ترويجها عن قصد، تقابلها مخاوف الشرق الأوسط من التهديد المستمر من قبل الغرب. فإذا استعرضنا تاريخ القرن العشرين بالذات والظروف السياسية الخاصة بسياسة القوة، سنجد أن الخوف في الحالة الثانية له ما يبرره، لأن التهديد فيه حقيقي. ويصاحب الإحساس بالتهديد المادي إحساس آخر قوي بالتهديد من قبل الثقافة الغربية. ويقابل الوهم الغربي القائل بعدم عقلانية الشرقيين، وهم المتشددين الإسلاميين القائل بالانحطاط الروحاني للغرب. وهنا يتم التفريق بوضوح بين الاكتشافات الخاصة بعلوم الطبيعة من ناحية، والتي لا ينظر إليها إلا باعتبارها امتداداً منطقياً للمعارف والعلوم التي ورثها الغرب عن عرب القرون الوسطى، وهي اكتشاف يقبله المسلمون ولا يعترضون عليه، ومن ناحية أخرى بين الفكر المادي الصرف الذي ينظر إليه على أنه فكر «منحط»، وليس دينياً، بل إنه ضد الدين، وما يتبع ذلك من الإعلان عن انحلال المعايير الأخلاقية في الغرب. ويعبّر كل من عالج هذه الموضوعات ـ على الأقل بين السطور ـ عن الخوف من فقدان الهوية الحضارية.

11 ـ المرأة في الإسلام

بجانب عدوانية الإسلام، تحتل مكانة المرأة في المجتمعات الإسلامية مقاماً متميزاً في برنامج الغرب الخاص بصورة العدو الوهمي. وهذه أيضاً فكرة نمطية ثابتة (Topos) تعود جذورها إلى القرون الوسطى، بيد أن بعض مظاهرها قد تغير كلية في تلك الأثناء. فقد نتج عن التصورات الإسلامية الخاصة بالجنّة، وما فيها من حور العين ذوات البكارة الأبدية، وكثرة زوجات النبي(صلى الله عليه وسلم)، والحق الشرعي لكل مسلم في الزواج من أربع نساء (إن القرون الوسطى المسيحية صورت الإسلام على أنه الوليد الشهواني للشيطان، ومحمداً(صلى الله عليه وسلم) على أنه وحش جنسي آثم). وهكذا كتب في نهاية القرن الحادي عشر رئيس كاتدرائية مدينة ماينتز (Mainz) في ألمانيا، ايمبريخو (Embricho) ، يقول إن المسلمين يحتفلون «بجميع أشكال الزواج التي تحرمها الشريعة الإلهية. ولأنهم جردوك، أيتها الطبيعة، من حقوقك غصباً. تسعى المرأة إلى ممارسة السحاق مع نظيرتها، ويمارس الرجل اللواط مع مثيله. بل

وخلافاً للتقاليد، يجامع الشقيق شقيقته، ولا تمانع الأخت المتزوجة أن يضاجعها أخوها الشيطان. الأبناء يهتكون عرض أمهم، والبنت تغتصب أباها. وكل ما هو محبب على هذا المنوال، كانت الشريعة الجديدة (= الإسلام) تحلله». نظراً إلى مثل هذه الكتابات السطحية الوضيعة، لا يستطيع المرء أن يتخلص من الإحساس أن هؤلاء الكتاب قد أرادوا إشباع تخيلاتهم الجنسية الشاذة من ناحية، وسعوا من ناحية أخرى إلى صرف الأنظار عن أوضاع معينة موجودة بالفعل في الغرب المسيحي، بما في ذلك الأديرة المسيحية؛ أو أنهم أرادوا توجيه الموعظة إلى الآثمين في المجتمعات الغربية. وبالرغم من أن الإسلام لم يعد يتصدر تصوراتنا العدائية كمركز للدعارة الجنسية والفجور في المقام الأول، إلا أن لفظ «حريم (Harem) «ما زال يؤدي دوراً محدوداً في هذا السياق. وكون نظام الزوجة الواحدة هو القاعدة، وتعدد الزوجات هو الاستثناء في العالم الإسلامي، فهذه حقيقة لم تتمكن من التقليل من هذه الأفكار الخاطئة، تماماً مثلما لم تقلل الإباحية الجنسية الموجودة بالفعل في الغرب من تلك التصورات المشوهة عن الإسلام. وبالرغم من ذلك فلم يعد موضوع تعدد الزوجات هو أهم النقاط التي يهاجمهما الغرب، إذ احتلت الفكرة النمطية الثابتة (Topos) الخاصة باضطهاد المرأة في المجتمعات الإسلامية مكانه. إن الرواج المنقطع النظير الذي حققه كتاب بيتي محمودي (Betty Mahmoody) ، وفيلمها «ليس من دون ابنتي (Nicht ohne meine « (Tochterـ يرينا على أي تربة مخصبة بالأوهام وقع ذلك العمل الدنيء المشحون بالأقوال العنصرية.

12 ـ استراتيجية صرف الأنظار عن العيوب الذاتية

وهنا أيضاً لا أستطيع أن أتخلص من الانطباع بأنه من خلال تقديم الزوج المسلم المعتدي على زوجته كقاعدة يريد الغربيون أن يجعلوا مثلاً من وجود «بيوت النساء (Frauenhaeuser) « المخصصة للزوجات المعتدى عليهن في الغرب المسيحي نسياً منسياً. وحتى لا يساء فهمي: فليس قصدي هنا هو الدفاع عن البنى الأبوية في المجتمعات الإسلامية، ولكن هدفي هو أن أوعي وأوضح أن توظيف وضع المرأة المسلمة في خلق صور مكررة ومبتذلة للعدو يبدو أنه يهدف في الغالب إلى صرف الأنظار عما يقابل ذلك من العيوب الذاتية القائمة في الغرب.

13 ـ رأي المسلمين في مكانة المرأة في المجتمع الغربي

كذلك فإن الوهم الغربي الخاص باضطهاد المرأة في الإسلام، أو التعصب المفرط للرجال ضد النساء المبني على تفوق الرجل على المرأة (Sexismus) ، والذي يظهر بوضوح في أنظمة الحريم، له ما يقابله بصورة معاكسة في تصورات المتطرفين الإسلاميين للغرب كعدو، حيث تصور المرأة في الغرب على أنها مستغلة، أو مسخرة جنسياً. وحق المرأة أن تسير في الشوارع شبه عارية لا يقيّم من وجهة النظر هذه على أنه حرية شخصية، ولكن ينظر إليه باعتباره إذلالاً وتحقيراً للمرأة. ويوسم البغاء والمجلات والأفلام الجنسية على أنها سمات انحطاط أخلاقي. بهذه الصورة عن دور المرأة يتم الربط بوثاقة وإحكام بين انهيار البنى الأسرية وعزلة الإنسان في الغرب. وتبرز هذه الحقيقة على الأقل كأحد أسباب تعاطي المخدرات، وارتفاع نسبة الانتحار في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية. وكما أن الحجاب قد أصبح بالنسبة إلى الغرب رمزاً لاضطهاد المرأة في العالم الإسلامي، فكذلك صار المتشددون المسلمون ينظرون إلى الملابس المثيرة للشهوة الجنسية على أنها رمز لإهانة المرأة وجعلها أداة للمتعة في الغرب. كلتا الاستراتيجيتين لكي يحمّل كل طرف الطرف الآخر تهمة معاداة المرأة التي يمارسها هو نفسه.

14 ـ صورة الإسلام في الغرب بعد انتهاء الحروب الصليبية

إن تصورات الغرب العدائية تجاه الإسلام لها جذور تبلغ من العمر ألف عام. والأصوات التي دعت إلى حوار سلمي بين الحضارتين كانت منذ القرون الوسطى حالات استثنائية، أو اقتصرت على حلقات العلماء، والتي وإن لم يعترف فيها بقيمة الدين الإسلامي، إلا أن العالم العربي كان ينظر إليه فيها بعين التقدير والاحترام. أما الرأي العام المتعارف عليه (Plebeia opinion) ، فلم يتأثر بذلك. وبعد سقوط عكا ـ آخر قلاع الصليبيين ـ سنة 1291م، وبسبب الحروب التي دارت داخل أوروبا اللاتينية ـ المسيحية، اختفى السراسنة (Die Sarazenen) ، كما كان العرب يسمون في ذلك الوقت، إلى حد ما من الأفق الغربي. وركز مفكرو النزعة الإنسانية [6] في عصر

(6) النزعة الإنسانية (Humanism) :بالإنكليزية، (Humanisums)بالألمانية: «هو تعبير شائع في العلوم الإنسانية، لكنه يستخدم بمعانٍ مختلفة، وأحياناً متناقضة. وإذا أردنا التعميم، فيمكن =

النهضة [7] جهودهم على التراث الكلاسيكي القديم. وشمل احتقار العصور الواقعة بينهما كل ما هو عربي.

15 ـ حصار الأتراك في فيينا وخوف الغرب من الإسلام

وظل الوضع هكذا، حتى زحف الأتراك المتواصل نحو أبواب فيينا، بعد فتح القسطنطينية (سنة 1453م)، سيناريو التهديد القديم مرة أخرى. وهكذا كتب مارتن لوثر (Martin Luther 1483)ـ 1546م) ـ الذي كان يعتبر الإسلام العدو الخارجي، والبابا العدو الداخلي ـ سنة 1541م "دعوة للدعاء على الأتراك(Vermanungen zum Gebet wider den Tuerken) " .

16 ـ صورة الإسلام في عصري التنوير والرومانسية

مع الروح المتسامحة لعصر التنوير) (Aufklaerung) بداية من القرن السابع عشر) [8] من ناحية، وروح عصر الرومانسية 1760) (Romantik) ـ 1830م) [9] المتميزة بالحماسة والهيام من ناحية أخرى، وكذلك مع حركة الاستشراق التي كانت تتطور ببطء، بدا وكأن الغربيين قد تجاوزوا تصوراتهم

=وصفه بذلك التيار الفكري الواسع الذي يسعى إلى التأكيد على القيم الإنسانية في مواجهة القيم المادية أو الاقتصادية أو التقنية أو الدينية والعلوية عموماً. في عصر النهضة كانت «النزعة الإنسانية» عبارة عن النزعة إلى تقديس العقل، وإلى العودة إلى الثقافة القديمة، أي تجاوز ثقافات القرون الوسطى الدينية واللاهوتية. و«النزعة الإنسانية» عموماً هي نزعة إلى اعتبار الإنسان مقياساً للأشياء. وبالنسبة إلى البعض، هي التأكيد على أن الإنسان يستطيع بقواه الخاصة أن يصل إلى الخلاص».

(7) عصر النهضة» : (Renaissance) العصر الذي بدأ منذ انتهاء العصور الوسطى حتى العصر الحديث، وامتاز بحركة إحياء الفنون والآداب». انظر: نفس المرجع، ص 354، وانظر أيضاً: محمد سبيلا، «مادة: فلسفة النهضة (فكر أوروبي)،» في: الموسوعة الفلسفية العربية ، رئيس التحرير معن زيادة، 2 مج (بيروت: معهد الإنماء العربي، 1988)، مج 2، ص 1034 وما بعدها.

(8) فلسفة التنوير» : (Auklaerung) حركة فلسفية بدأت في القرن الثامن عشر، وتتميز بفكرة التقدم، وعدم الثقة بالتقاليد، وبالتفاؤل والإيمان بالعقل، وبالدعوة إلى التفكير الذاتي، والحكم على أساس التجربة الشخصية». انظر: المعجم الفلسفي (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1979)، ص 139.

(9) رومانسية فلسفية» : (Philosophical Romanticism) مذهب جماعة من فلاسفة الألمان في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل التاسع عشر، وعلى رأسهم فيتشه وهيغل. ويعارض هذا المذهب الآراء السائدة في القرن الثامن عشر، وبخاصة مذهب التنوير، ويعول على العاطفة والحدس والحرية. ويستهين بالقواعد الجمالية والمنطقية، ويعتد بفكرة الحياة واللامتناهي». انظر: نفس المرجع، ص 93 ـ 94.

العدائية تجاه الإسلام. وحتى الدين الإسلامي أصبح ينظر إليه الآن أحياناً نظرة إيجابية. وهكذا كتب لايبنيتز (Leibniz) سنة 1710، في كتابه عن نظرية العدل الإلهي (Theodizee) ، يقول: «أيضاً محمد (Mahomet) لا يبتعد عن هذه القواعد الأساسية للدين. وقام أتباعه بنشرها بين شعوب أقاصي آسيا وأفريقيا التي لم تكن المسيحية قد وصلتها بعد. وقضوا في كثير من البلدان على الخرافات الوثنية التي كانت تتعارض مع المذهب الصادق للتوحيد الإلهي وخلود النفس».

17 ـ ليسينغ ورويكرت وغوته يمتدحون العرب

ويمثل بعد ذلك كل من ليسينغ 1729) (Lessing) ـ 1781م)، ورويكرت 1788) (Rueckert) ـ 1866م) وغوته 1749) (Giethe) ـ 1832م) في الأدب الألماني قمم نظرة تمجيدية صريحة للشرق. تحدث غوته عن العرب بحماس وهيام، ولكن حماسه هذا فتر عندما تعرض لمحمد(صلى الله عليه وسلم)، لأنه: «نصب حول العرب غلافاً دينياً كثيباً، وعرف كيف يحجب عنهم الأمل في أي تقدم حقيقي». ولكن «الرأي العام»، المسمى اليوم =) (plebeia opinion) رأي العامة)، لم يتأثر بهذه العقليات المستنيرة.

18 ـ صورة المسلمين عند الكاتب الألماني كارل ماي

وأحسن دليل على ذلك هو نجاح أعمال الكاتب الشعبي كارل ماي 1842) (Karl May) ـ 1912م) [10] الذي طبع صورة الشرق لدى أجيال برمتها من الناطقين بالألمانية. وفي صورة الشرق هذه ـ إذا غضضنا النظر عن بعض الشخصيات الغريبة والساذجة ـ يظهر المسلمون بالذات كأشخاص محتالين، وحشيين، متجهمين، ينتصر عليهم كارا بن نيمسي (Kara Ben Nemsi) المجاهد في سبيل المسيح. ويظهر عند كارل ماي إحساس الأوروبيين بالتفوق الذي كان في تزايد مستمر منذ دخول نابليون مصر على أبعد تقدير. وفضلاً عن ذلك، يعتقد الأوروبيون في هذا السياق أنهم ملزمون بالقيام بمهمة حضارية تجاه الشرق.

(10) كارل ماي 1842) (Karl May) ـ 1912): كاتب ألماني تخصص في قصص المغامرات الخيالية. وتدور مغامراته هذه في دول لم يكن قد زارها من قبل، وبخاصة أمريكا الشمالية ومنطقة الشرق الأوسط.

19 ـ من أسباب خوف الغرب من الإسلام

كان من الطبيعي أن يختفي عنصر التهديد من التصورات العدائية تجاه الإسلام في عصري الاستعمار والانتداب بسبب تفوق الغرب تكنولوجياً وعسكرياً. وبالرغم من استمرار هذا التفوق حتى يومنا هذا، إلا أنه قد تم إعادة إحياء عنصر التهديد هذا في العقود الأخيرة من جديد. ويعود ذلك في المقام الأول إلى أربعة أسباب رئيسة:

أولاً ، زوّد الغرب والكتلة الشرقية سابقاً دول الشرق الأوسط وشمال أفريقيا التي نالت استقلالها بكميات هائلة من أنظمة التسليح الحديثة، ومستلزماتها من التكنولوجيات المتقدمة، والتي يمكن استخدامها الآن ـ على الأقل من الناحية النظرية ـ أيضاً ضد أوروبا ـ أو على الأقل ضد المصالح الأوروبية والأمريكية في الشرق. اللفظ المتداول: القنبلة الذرية الإسلامية.

ثانياً ، إن هجرة أعداد كبيرة من المسلمين ـ والتي شجعها الغرب في البداية ـ حيث يمثل الأتراك في ألمانيا، ومواطنو شمال أفريقيا في فرنسا غالبية العمال وطالبي اللجوء السياسي ـ أدت إلى تصاعد موجة العداء تجاه الأجانب. وهو عداء موجه في المقام الأول ضد المسلمين، ويركز على رموزهم الإسلامية. التعبير المتداول: «مسألة الحجاب».

ثالثاً ، أدت التوترات الاجتماعية والاقتصادية، وكذلك أزمة الهوية الحضارية، وفشل الأيديولوجيا المستوردة من الغرب مثل القومية والاشتراكية، عند طبقات اجتماعية معينة في الشرق الأوسط، إلى إحياء معايير ورموز إسلامية. بيد أن الخصم في هذه الحالة كان الأوساط الحاكمة في تلك الدول ذاتها. وفي مقابل ذلك يشعر الغرب بأنه هو المستهدف الحقيقي. اللفظ المتداول: التطرف الإسلامي.

رابعاً ، إن زوال صورة العدو من الصراع القديم بين الشرق الغرب، قد أيقظ ـ كما سبقت الإشارة في البداية ـ الرغبة لدى أوساط معينة في الغرب، لإيجاد عدو جديد. ولما كانت صورة الإسلام كعدو مستترة أو كامنة في الغرب منذ ألف سنة على الأقل، فقد كان من السهل إحياؤها مرة أخرى.

خاتمة

لقد شجع بطرس المبجل ـ رئيس دير مدينة كلوني ـ إنجاز أول ترجمة للقرآن سنة 1143م، وكان الهدف المعلن لهذه الترجمة هو محاربة الإسلام عن طريق دحض قواعده. وهو ما يعتبر مع ذلك تقدماً هائلاً. كتب بطرس مخاطباً المسلمين: «إنني أهاجمكم ليس بالسلاح، ولا بالعنف مثلما اعتاد أصحابنا أن يفعلوا، ولكن بالعقل. ليس بالكراهية، ولكن بالحب». إن الغرب سيكون قد حقق الكثير في علاقته بالحضارة الأكثر قرباً له، وبالرغم من ذلك غريبة عليه، إذا توصل إلى حوار معها يخلو من الكراهية والعنف.

(7)

دروس ومواعظ من القرون الوسطى

من تاريخ العلاقة الشائكة بين المسلمين وأوروبا [*]

هوبرت هيركومر [**]

ترجمة وتقديم: ثابت عيد

" الكتابات الأوروبية القديمة عن العلاقات بين المسلمين ومسيحيي أوروبا تحتوي على تشويهات، ولكن أيضاً على محاولات جادة لفهم الدين الإسلامي"

هيركومر

تقديم

كاتب هذه المقالة هو المفكر الألماني الكبير هوبرت هيركومر . (Hubert Herkommer) وهو من أعظم مفكري الغرب الذين قابلتهم وتعرفت عليهم عن قرب حتى الآن. إعجابي به لا حدود له، وتقديري واحترامي له لا حد لهما. وينبغي هنا أن نوضح مستويين جد مختلفين من الإعجاب: فالغرب بصفة عامة أعلن عن إعجابه وتقديره لسلمان رشدي وتسليمة نصرين. الأول ، سمى رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم) في روايته « آيات شيطانية (Mahound) » وتعني: محمد الكلب. و الثانية ، تطالب بإلغاء القرآن. هذا مستوى. والمستوى الثاني هو مستوى

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 1998).

(**) أستاذ الأدب الألماني في جامعة برن ـ سويسرا.

إعجاب كاتب هذه السطور ـ وهو عربي مسلم ـ بهيركومر وأنا ماري شيمل وهانس كينغ [1]. الثلاثة من عمالقة الفكر الغربي الحديث، تربطني بهم علاقة روحانية وطيدة. لم يشتم أحدهم المسيح (عليه السلام)، كما شتم رشدي محمداً(صلى الله عليه وسلم)، ولم يطالب أي منهم بإلغاء الأناجيل، كما طالبت تسليمة نصرين بإلغاء القرآن. ولو علمت عن أحدهم شيئاً من ذلك لسقط من نظري، ولفقد تقديري واحترامي. إعجابي بهذه الشخصيات ينبع من كونهم يرون ما لا يريد معظم الغربيين أن يروه. يرون ضرورة تحاور الحضارات، وأهمية وقف التصارع بين الديانات. إنهم جميعاً كبار تجمعهم صفات مشتركة، منها: قوة الشخصية، الشجاعة، الذكاء، سعة الإطلاع، العدل، التسامح، احترام النفس واحترام الآخرين، وفصاحة اللسان.

ونظراً إلى ثقتهم بأنفسهم، وقوة شخصيتهم، فهم ليسوا بحاجة إلى الطعن في الإسلام، وتصيد أخطاء المسلمين تحت مظلة البحث العلمي حتى يشعروا بالقوة والعظمة؛ فالإنسان القوي ليس بحاجة إلى التقليل من شأن الآخرين وتصغيرهم، حتى يشعر بقوته وعظمته. الإنسان القوي متفتح على العالم والآخرين، لا يجد في نفسه ضعفاً أو خوفاً من الآخر. بل تطغى على نفسه مشاعر إنسانية جياشة تدفعه إلى التعرف على الآخر، من دون خوف أو هيبة، والتعايش معه من دون حذر، والاتصال به من دون تحفظ.

هوبرت هيركومر وهانس كينغ وأنا ماري شيمل، نماذج مشرفة حقاً في تاريخ الفكر الغربي الحديث. إنهم جميعا يقفون على النقيض من تيار غربي آخر، صناعته هي الطعن في الإسلام، ورسالته هي تخويف الشعوب الغربية من المسلمين الإرهابيين، وهمه الأكبر هو تصيّد أخطاء المسلمين والتهويل منها، وربط الإسلام بكل ما هو سيىء وقبيح. تيار لا يريد أن يعترف بأخطاء الماضي. بل هو يتجاهل تماماً التاريخ العريق لمطاعن الغربيين في الإسلام الذي عالجه نورمان دانيال في كتابه الإسلام والغرب . تيار لا يسعى إلى الحوار مع الإسلام، ولا يهمه أن يتحقق السلام بين الأديان. وشتان بين أصحاب هذا التيار وبين عمالقتنا الثلاثة هيركومر وشيمل وكينغ.

---

(1) انظر: هانس كينغ، «كيف نتعامل مع التطرف الديني،» ترجمه عن الألمانية وقدم له ثابت عيد، الحياة (ملحق آفاق) (31 تشرين الأول/أكتوبر 1993).

نعود إلى قولنا إن احترام الغرب وتقديره لسلمان رشدي وتسليمة نصرين شيء، واحترامنا وتقديرنا لشيمل وهيركمر وكينغ شيء آخر. نحن نحترم عمالقة محترمين، والغرب يحترم أشخاصاً أهانوا المسلمين، وشتموا رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم).

وبعكس التيار الغالب أو السائد في الغرب اليوم، القائل إن الدين ينافي العقل، وهو تيار كان أبو العلاء المعري قد عبر عنه بقوله:

اثنان أهل الأرض ـ ذو عقل بلا دين وآخر دين لا عقل له

نجد أن هيركومر وكينغ وشيمل في غاية التدين وقمة العقلانية.

صفة أخرى تجمع هؤلاء العباقرة الثلاثة، هي أنهم سبقوا عصرهم بعشرات إن لم يكن مئات السنين. إنهم من كبار المطالبين بالحوار بين الإسلام والغرب. ويكفي أن نذكر نظرية كينغ القائلة: «لا سلام عالمياً، دون سلام بين الأديان». وشيمل لم تكف عن مطالبة الشرق الإسلامي والغرب بنبذ الخلافات وفتح صفحة جديدة. وهيركومر يدعو أصحاب كلتا الحضارتين ـ الإسلامية والغربية ـ أن يأخذوا ويقتبسوا من الحضارة الأخرى كل ما هو نافع ومفيد وجميل، وهو أيضاً من كبار دعاة التعايش والتفاهم والتسامح بين الغرب والشرق.

وهيركومر هو أيضاً أحد كبار مفكري الغرب الذين أنصفوا الإسلام وهو في ذلك يختلف مع أصحاب تيار «المركزية» الأوروبية الذين يعتبرون أوروبا مركزاً للعالم، ويرون أن الحضارة الإنسانية بدأت في أثينا الأوروبية، وظلت قائمة في أوروبا حتى يومنا هذا. وهم ينكرون فضل بقية الحضارات الأخرى، ويميلون إلى نفي صفة الإبداع عن الحضارة الإسلامية، ويحللون كل شيء في تاريخ العلوم الإسلامية بأسلوب يقود قي النهاية إلى الأصل الأوروبي، ويصب في هذا «النهر الخالد»، كما يقول محمد عابد الجابري.

وكما يشير هانس كينغ، فالحوار مع الآخر لا يعني ولا يتطلب التنازل عما يؤمن به المرء من معتقدات. من هذا المنطلق ينظر هوبرت هيركومر ـ المسيحي الديانة ـ إلى الإسلام نظرة تبجيل واحترام وتقدير. وحبه للإسلام، واحترامه للحضارة الإسلامية جعلاه يطرح في محاوراتي معه السؤال الملح: لماذا تأخر المسلمون؟

ويرى هيركومر أن افتقار بعض المستشرقين لحب الشرق الإسلامي، جعلهم لا يـرون في الإسـلام إلا العيوب والمساوئ. ويوضح موقفه هذا قائلاً: إذا كان الحب يعمي المرء عن رؤية المسـاوئ، فهـو يبصره أيضاً بالمحاسن. أي أن الحب لا يغطي المساوئ فحسب، ولكنه يكشـف أيضـاً عـن المحاسـن. ويرى هيركومر أن الإنسانية هي أسرة واحدة، ينبغي أن يتعايش أفرادها في محبة وسلام، وعليهم أن ينبذوا العنف والخصام. وهـو يعتـبر الاحتكـاك الشـخصي بـين أصـحاب الـديانات المختلفـة، وأفـراد الشعوب والأجناس المتباينة، هو خير وسيلة لمحاربة الكراهية والعداء والعنصرية.

دروس ومواعظ من القرون الوسطى (*)

1 ـ أسامة بن منقذ ونظرته إلى الأوروبيين

عايش الأمير السوري أسامة بن منقذ (1095هـ/1188م) ـ الـذي ولـد في السـنة نفسـها التـي أعلن فيها في فرنسـا النائيـة البابـا أوربـانوس الثـاني (Urban II) في مـؤتمر كليرمـون (Clermont) الكنائسي عن قيام الحملة الصليبية الأولى ـ في حياته الطويلة خبرات جد متباينة مـع جنـود المسـيح القادمين من بلاد الفرنجة، والذين سـاقهم نـداء «هـذه مشـيئة الإلـه (Deus lo volt) «في حمـلات صليبية متتالية عبر البحـر، لتحريـر القـدس وفلسـطين. يحـكي أسـامة بـن منقـذ الواقعـة التاليـة في مذكراته:

« ...كنت إذا زرت بيت المقـدس، دخلـت إلى المسـجد الأقصى، و(كـان) في جانبـه مسجد صغير، قد جعله الإفرنج كنيسة؛ فكنت إذا دخلت المسجد الأقصى وفيه الداوية (=جنود الحراسة)، وهم أصدقائي، يخلون لي ذلك المسجد الصغير، أصـلي فيـه، فخلتـه يوماً، فكبرت ووقفت في الصلاة. فهجم علي واحد من الإفرنج، مسكني ورد وجهـي إلى الشرق، وقال: «كذا صل!». فتبادر إليه قوم من الداوية، أخذوه وأخرجوه عني. وعدت أنـا إلى الصـلاة. فـأغفلتهم وعـاد، وهجـم عـلي ذلـك بعينـه، ورد وجهـي إلى الشرق،

(*) كان هيركومر قد نشر الأصل الألماني للمقالة التالية في مجلة (Du Magazine) :السويسرية عـن الإسـلام ـ كبرى مجلات أوروبا الثقافية ـ الصادر في صيف 1993. وقد راجعت الترجمة مع هيركومر، وقمنا معاً بعمـل بعـض التنقيحات الطفيفة في النص.

وقال: «كذا صل». فعاد الداوية، ودخلوا إليه وأخرجوه، واعتذروا إلي، وقالوا: «هذا غريب وصل من بلاد الإفرنج في هذه الأيام، وما رأى من يصلي إلى غير الشرق». فقلت: «حسبي من الصلاة!» فخرجت، فكنت أعجب من ذلك الشيطان، وتغيير وجهه، ورعدته، وما لحقه من نظر الصلاة إلى القبلة».

إن هذا الفارس الصليبي ـ الذي التحق لتوه بقوات الاحتلال المسيحية، والذي كان يؤدي خدمته العسكرية بحماس مفرط في منطقة الحرم الشريف (=هي المنطقة الموجود فيها مسجد الصخرة المشرفة والمسجد الأقصى المبارك) في بيت المقدس ـ كان يعتقد أنه لا توجد صلاة، إلا على الطريقة المسيحية، وعجز عن تصور أو استيعاب إمكانية إقامة الصلاة بطريقة أخرى. لقد نشأ هذا الفارس وتربى دينياً في مجتمع أوروبي مسيحي، في إطار نظام محدد من المعايير والقيم، يعادل تصوراً متكاملاً عن العالم، ويفسر كل شيء بطريقته الخاصة، وله أيضاً تقييم ثابت لكل ناحية من نواحي الأرض؛ فمن المشرق ـ حيث تقع الجنة، كما تقول التوراة والأناجيل، وحيث صعد المسيح إلى السماء، ومن حيث سيعود إلى الأرض كقاضي العالمين (Weltenrichter) ــ من هناك ينتظر المسيحيون الخلاص.

ولهذا السبب نجد أن صحون الكنائس متجهة نحو المشرق منذ فجر المسيحية. بيد أن جغرافيا الصلاة عند المسلمين تختلف عن ذلك اختلافاً كلياً. وبهذه الطريقة أيضاً أدى أسامة بن منقذ صلاته، واقفاً، ثم راكعاً، ثم ساجداً، وأخيراً جالساً. ولكن دائماً في اتجاه مكة الواقعة جنوباً بالنسبة إلى القدس.

2 ـ فولخر فون شارترو يصف استقرار الصليبيين في المشرق

كانت الصلاة الإسلامية مألوفة بالنسبة إلى فرسان المعبد، والذين سبقوا ذلك الفارس في الخدمة، وكان بعضهم من أصدقاء أسامة بن منقذ. لقد تأقلم كثير منهم في الغربة، ووفقوا بين عاداتهم والبيئة الشرقية الجديدة. بل إن فولخر فون شارترو (Fulcher of Chartres))حوالى 1059 ـ حوالى 1127م)، قد أشار إلى أن كل شيء قد بدا وكأن امبراطورية سلام آخر الزمان قد بدأت في فلسطين، حيث يقول: «انظر وتأمل كيف حول الله في عصرنا هذا الغرب إلى شرق. فنحن ـ الذين كنا أوروبيين ـ صرنا اليوم شرقيين. وهذا الذي كان

رومانياً أو إفرنجياً، قد أصبح الآن هنا من أهل الجليل أو أبناء فلسطين. وذلك الذي كان يعيش في رايمز) (Reims) مدينة تقع في شمال فرنسا) أو شارتر) (Charters) مدينة فرنسية تقع جنوب غرب باريس)، انتقل إلى مدينة صور أو أنطاكية. ونسينا بسرعة محل ميلادنا... لقد أصبح بعضنا يمتلك هنا بيتاً وخدماً، وكأنه قد ورث ذلك عن أبيه. واتخذ الآخر لنفسه زوجة، لم تكن دائماً من بني قومه، ولكن أحياناً سريانية، أو أرمنية، بل أحياناً عربية مسلمة، تركت الإسلام وتنصرت وتم تعميدها. واستضاف الآخر حماه وزوجة ابنه، أو أيضاً زوج ابنته أو زوج أمه، ولا ينقصه الحفدة، وأبناء الحفدة. وتفرغ البعض لزراعة العنب، واهتم الآخر بزراعات أخرى. وكوسيلة للتفاهم يستخدمون بالتناوب لغات مختلفة، أصبحوا يتقنونها الآن، وصارت جميعها مألوفة للأمتين. وتوثق الثقة الروابط بين هؤلاء، الذين كانوا في الأصل غرباء». ثم إن فولخر الذي كان يعمل قسيساً في قصر الملك بلدوين الأول (Balduin I) ـ أول ملك متوج لمملكة بيت المقدس الصليبية ـ قد استشهد في ذلك الموضع بآية مسيحية يقول فيها النبي إشعياء: «... والأسد يأكل التبن مع البقر» [2].

3 ـ أسامة بن منقذ وملاحظاته عن طبائع الإفرنج

كذلك يتحدث أسامة بن منقذ بلهجة رزينة عن التقارب بين الحضارتين، فيشير إلى فارس صليبي سابق استقر في أنطاكيا، وكف عن تناول الأطعمة الأوروبية، وكان باستطاعته أن يقول لصديقه المسلم مفتخراً: «كل ـ طيب النفس! فأنا ما آكل من طعام الإفرنج، ولي طباخات مصريات، ما آكل، إلا من طبيخهن. ولا يدخل داري الخنزير».

ونقرأ أيضاً في كتاب أسامة بن منقذ هذا عن فارس إفرنجي لم يعجب بزيارة حمام شرقي فحسب، بل إنه تعرف أيضاً على حلاقة شعر العانة، حيث أمر صاحب الحمام ـ سالماً ـ أن يحلق له عانته فوراً، وكذلك عانة «المدام» زوجته، ما أثار دهشة صاحب الحمام البالغة من مثل ذلك النقص الغريب في الغيرة والنخوة.

(2) الكتاب المقدس ، «سفر إشعياء،» الأصحاح 65، الآية 25.

4 ـ برنارد فون كليرفو وحقده على الإسلام

من المؤكد أن برنارد فون كليرفو) (Bernard von Clairvaux) حوالى 1090 ـ 1153م) ــ مسؤول الدعاية الحربية في الحملة الصليبية الثانية ـ لو كان قد سمع مثل هذه الأخبار، لكان قد سارع واستنكر بشدة مثل هذه الخطوات الغشيمة والفضولية تجاه ثقافة الآخر، ناهيك بالطبع عن الصورة السلمية الراقية للتآخي التي رسمها فولخر (Fulcher) ؛ ففي مدحه للفروسية الجديدة، شنع برنارد على الفرسان الدنيويين، وأسلوبهم الماهر في الحياة، وامتدح شدة فرسان المعبد التابعين له، مهارتهم العالية في معركتهم ضد الكفرة (= المسلمين)، حيث يقول:

« لا يمشطون شعورهم أبداً. ونادراً ما يستحمون. بل إنهم يظهرون أفظاظاً، لأنهم يهملون تصفيف شعورهم. يعتليهم الغبار، ويميل لونهم إلى السمرة، بتأثير من حرارة الشمس والسلاح. فإذا أنذرت الحرب، تسلحوا داخلياً بالإيمان، وبالنار والحديد خارجياً... يسعون إلى إثارة الرعب، أكثر من الإعجاب، في قلوب الأعداء... إذا حان وقت النزال، يدعون الهدوء المعتاد جانباً، وينقضون على أعدائهم، وكأنهم يقولون: «ألا أبغض مبغضيك يا رب وأمقت مقاوميك» [3]، وهم يعتبرون أعداءهم غنماً».

5 ـ الجهل البالغ

ولنرجع إلى فارسنا المتحمس القادم لتوه من أوروبا، والذي كان على قدر كافٍ من الغباء والوقاحة، جعله يهجم على مجد الدين مؤيد الدولة أبي المظفر أسامة بن مرشد بن علي بن مقلد بن نصر بن منقذ الكناني الكلبي، محاولاً إجباره على الصلاة في اتجاه المشرق، بدلاً من اتجاه مكة. ونحن نتساءل في هذا السياق: ما الذي كان بوسع فارس المعبد الشاب هذا وأمثاله أن يعرفوه عن ديانة هؤلاء الكفرة المزعومين (= المسلمين) وشخصيتهم على الإطلاق، قبل أن تحسم لقاءات الأوروبيين الشخصية بالمسلمين مسألة الاستلطاف والقبول، أو الرفض والنفور؟

إن الإفرنج ـ كما كانت العرب تسمي مسيحيي أوروبا ـ لم يعرفوا في

(3) نفس المرجع، «المزمور 139،» الآية 21.

الغالب شيئاً عن خصمهم، «هذا الجنس الحيواني الحقير»، هـؤلاء الكـلاب الخنـازير». وبـالرغم مـن ذلك، فقد كان باستطاعة زعماء الفكر المسيحي في أوروبا أن يكونوا أكثر اطلاعاً على الدين الإسلامي. ومما يثير الفكر والتأمل أن الأصوات الحادة والعنيفة الصادرة من جانب المتعصـبين والمحرضـين قـد طغت بنجاح على الأصوات الأخرى المتسامحة.

6 ـ البابا غريغور السابع واحترامه للمسلمين

ونظراً إلى الصورة المشوة للإسلام، المنتشرة في كل صوب وحدب، يبدو الخطاب البـابوي الـذي أرسله غريغور السابع (Gregor VII) إلى الملك الموريتاني النـاصر (ت ـ 1088 ـ 1089م) كـالمعجزة، فقد أظهر الحاكم المسلم تسامحاً تجاه المسيحيين، وأطلق سراح الأسرى النصارى. وقـد ذكـر البابـا الحاكم الموريتاني في خطاب شكر أرسله إليه بـ «الإله الواحد، الذي يؤمن به كل منا ـ حتى وإن كنـا نفعل ذلك بطريقة مختلفة ـ والذي نسبّح بحمده يومياً، ونتعبده كمبدع للـدهر، ومسـيّر للكـون». ثم إن البابا غريغور قد استشهد في خطابه للحاكم الموريتاني الذي كان الأوروبيـون يعتبرونـه كـافراً، بالقول التـالي مـن رسـالة بـولس الرسـول إلى أهـل أفسـس: «لأنـه هـو سـلامنا الـذي جعـل الاثنـين واحداً»[4].

7 ـ روبرت الكيتوني يضع أول ترجمة لاتينية لمعاني القرآن

ولكن يبدو أن الصليبيين ـ جنوداً وضباطاً ـ رفضـوا الاعـتراف بحقيقـة أنهـم يواجهـون إحـدى ديانات التوحيد القريبـة جـداً مـن ديـانتهم، في شـهادتها المقـرة باللـه الواحـد الأحـد، والصـلوات اليومية، والصيام، والزكاة. كانت معرفـة الصـليبيين بـالقرآن محـدودة جـداً. صـحيح أن أول ترجمـة لاتينية لمعاني القرآن ظهرت سـنة 1143م، بقلـم روبـرت الكيتـوني (Robert von Ketton) ، ولكـن الأوروبيين كانوا يتطلعون إلى توظيف ترجمة معاني القرآن للطعن في الإسلام.

كان هذا الإنكليزي ـ روبرت الكيتوني ـ المستقر في مدينة طليطلة (Toledo)

(4) نفس المرجع، «رسالة بولس الرسول الأولى إلى أفسس،» الأصحاح 2، الآية 14.

في إسبانيا، يترجم تراث المسلمين في علمي الهندسة والفلك من العربية إلى اللاتينية، وأنجز هذا المشروع الطموح بتكليف من بطرس المبجل رئيس دير مدينة كلوني(Petrus Venerabilis von Cluny) (1092أو 1094 ـ 1156م). واشترك في هذا المشروع مسلم اسمه محمد. ولا شك أن هذه الترجمة الدقيقة لمعاني القرآن، قد بينت للغرب اللاتيني أيضاً أوجه التشابه بين القرآن والإنجيل. ولنتذكر فقط التبجيل العميق لسيدنا ابراهيم وسيدنا عيسى (عليه السلام) ومريم البتول في كل من المسيحية والإسلام. ومع ذلك لم يفكر أحد في ذلك الوقت في التوصل إلى حد أدنى من الاتفاق والتفاهم بين المسلمين والمسيحيين على أساس كتابيهما السماويين. ولم تغتنم الفرصة المتاحة مع توافر أول قرآن لاتيني للتوصل إلى فهم أعمق وأدق للإسلام. وبدلاً من استخدامها كوسيلة للتفاهم، استغلت ترجمة روبرت الكيتوني اللاتينية لمعاني القرآن كمجرد ينبوع محبب للطعن في الإسلام على مدى قرون طويلة.

8 ـ مارتن لوثر يشتم رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم)

وحتى بداية العصر الحديث لم يتغير من ذلك شيء؛ فعندما قام السويسري البازلي يوحنا أوبورين (Johann Oporin) سنة 1542م بطبع هذا القرآن اللاتيني، سارعت بلدية مدينة بازل بحظر نشره. ولم تسحب حظرها، إلا بعد التدخل المكثف لـ مارتن لوثر (Martin Luther) ــ مؤسس الكنيسة البروتيستانتية الإصلاحية. بيد أن حجة لوثر في ذلك، كما صاغها هو بنفسه، كانت كما يلي:

»لقد استيقنت أنه لا يمكن عمل شيء أكثر إزعاجاً لمحمد (Mahmet) أو الأتراك، ولا أشد ضرراً (أشد من جميع أنواع السلاح)، من ترجمة قرآنهم ونشره بين المسيحيين. عندئذ سيتضح لهم أي كتاب بغيض وفظيع وملعون هذا القرآن.. مليء بالأكاذيب والخرافات والفظائع».

إن لوثر البروتستانتي ـ الذي أهان نبي الإسلام(صلى الله عليه وسلم) بلا أدنى حياء أو تأنيب ضمير، واصماً إياه بأنه «خادم العاهرات، وصائد المومسات» ـ كان ينظر إلى قرآن مترجم إلى اللاتينية في عصر الحروب التركية على أنه وسيلة مثالية لتسليح القلوب اليائسة للمسيحيين، ورفع روحهم المعنوية، حيث أعلن

قائلاً: «بعد ظهور الأتراك على حقيقتهم، أرى أن القساوسة عليهم أن يخطبوا الآن أمام الشعب عن فظائع محمد (Mahmet) ، حتى يزداد المسيحيون عداوة له، وأيضاً ليقوي إيمانهم بالمسيحية، ولتتضاعف جسارتهم وبسالتهم في الحرب، ويضحوا بأموالهم وأنفسهم». من شأن موعظة كهذه أن يكون أثرها النفسي عل المسيحي أشد من طبول الحرب وأبواقها، بل إنها ستمنحه قلب أسد حقيقي في ساحة القتال.

9 ـ عقيدة التثليث

كان من السهل على المتعصبين المسيحيين أن يتهموا الإسلام بالزندقة والإلحاد. لم يحتاجوا، إلا أن يشيروا على سبيل المثال إلى الآيتين الرافضتين لعقيدة التثليث المسيحية، حيث يقول الله تعالى: { **يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد له ما في السموات وما في الأرض وكفى بالله وكيلاً. لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون** } [5].

أما الأشكال التي يمكن أن تتخذها هذه العقيدة المسيحية البالغة التعقيد، والخاصة بإله ثالوثي، في عقول المسيحيين غير المثقفين دينياً، فيمكننا أيضاً أن نقرأها في مذكرات أسامة بن منقذ، حيث يحكي قائلاً: «ورأيت واحداً منهم (= من الإفرنج)، جاء إلى الأمير معين الدين، رحمه الله، وهو في الصخرة (= جامع الصخرة في أورشليم)، فقال: «تريد أن تبصر الله صغيراً؟ قال: «نعم» «فمشى بين أيدينا، حتى أرانا صورة مريم والمسيح عليه السلام صغيراً في حجرها. فقال: «هذا الله صغيراً «تعالى الله عما يقول الكافرون { **علواً كبيراً** } [6].

لقد اكتشف الأورثوذكس ورجال دينها المتمرسون على الجدل والشجار في ذلك الوقت المجال الذي شعروا فيه بانطلاق مواهبهم وقواهم، وهو

(5) القرآن الكريم ، «سورة النساء،» الآيتان 171 ـ 172.

(6) نفس المرجع، «سورة الإسراء،» الآية 43.

الطعن في الإسلام، حيث اتفقوا جميعاً على أن الإسلام هو كنيف (حرفياً: مجاري) الزندقة جميعاً. وكان لدى الأوروبيين خبرة كافية منذ القرون الأولى لتاريخ الكنيسة بشؤون الزنادقة، وكانوا يتقنون التعامل معهم.

أما في ما يخص إنكار تثليث المسيحية والتشويش عليها، فكان رجال الدين المسيحيون في أوروبا قد اكتسبوا في وقت مبكر خبرات طويلة في ذلك من خلال الطريق الشائك الذي سلكوه بين التوحيد المحض، كما ورد مبكراً في التوراة والأناجيل من ناحية، والشرك بالله، كما يمارسه الكفرة والملاحدة من ناحية أخرى. ثم إن زعماء الكنيسة كانوا قد قرروا في اجتماع نيكيا (Nicia) سنة 325م، أن المسيح (عليه السلام) هو ابن الله، وأن الابن والأب شيء واحد. وبعد ذلك القرار، كان كل من يتجرأ على التشكيك في هذا المذهب الملزم إلى الأبد يستبعد فوراً من الكنيسة الكاثوليكية، ويصير معرضاً لغضب الله. وهذا بالطبع ينطبق أيضاً على رسول الإسلام محمد(صلى الله عليه وسلم) وأتباعه.

واعتبر المسيحيون من سماه المسلمون نبياً، وخاتماً لسلسلة الأنبياء التي بدأت بآدم عليه السلام، رجلاً عاش حياة داعرة، وتجاوز خبثه كل حدود الدناءة والانحطاط. ولم يتورع خيال مسيحيي أوروبا المتعطشين للظفر والتوسع، والذي نتجت عنه أساطير وهمية عدائية، عن خلق الأكاذيب وترويجها. بل إن الأوروبيين ادعوا أن رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم) كان في الأصل كاردينالاً كاثوليكياً تجاهلته الكنيسة في انتخابات البابا، فقام بتأسيس طائفة ملحدة في الشرق انتقاماً من الكنيسة. واعتبرت أوروبا المسيحية في القرون الوسطى محمداً(صلى الله عليه وسلم) المرتد الأكبر عن المسيحية الذي يتحمل وزر انقسام نصف البشرية عن الديانة المسيحية.

10 ـ دانتي يضع رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم) في جهنم

كان منطقياً ـ بناء على ما سبق ـ أن يقوم دانتي بإقصاء رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم)، وعلي بن أبي طالب (رضي الله عنه)، زوج ابنته فاطمة، والخليفة الرابع، إلى الحفرة التاسعة في ثامن حلقة من حلقات جهنم، حيث يقول في «الكوميديا الإلهية»:

"برميل فقد سدادته وضلعه

ليس مشقوقاً مثل شخص هناك

كان مشقوقاً من ذقنه حتى قضيبه

عندما أردت أن أتأمله بدقة

نظر إلي، ثم مزق صدره بيديه، قائلاً:

" انظر كيف أمزق جسمي

تعال وتأمل كيف يتألم محمد (Mahomet) في جهنم

وترى أمامي علي بن أبي طالب يخطو باكياً

وقد شقت رأسه من الذقن حتى شعر الرأس

وجميع من تشاهدهم هنا في هذا الجزء من جهنم

كانوا في الحياة الدنيا أهل شجار وشقاق

ولذلك فقد قطعت أجسامهم وشوهت أجسادهم هنا في دار السعير».

11 ـ المسلمون يعبدون الأصنام ـ أغنية رولاند

من غرائب الأوهام المسيحية الكاذبة عن الإسلام اتهام المسلمين بعبادة الأصنام. وتذكر «أغنية رولاند (Chanson de Roland) «الفرنسية القديمة (حوالى سنة 1100م) أسماء هذه الأصنام: أبوللين (Apollin) ، وتيرفاغانت (Tervagant) ، وماحوميت =) (Mahumet) محمد).

ثم إن هذا الثالوث الفلكي قد تم تطويره في الترجمة الألمانية الوسيطة (عصر اللغة الأدبية الألمانية الوسيطة يمتد من القرن الحادي عشر حتى القرن الرابع عشر) لأغنية رولاند (Rolandslied)التي نشرها القسيس كونراد (Pfaffe Konrad) حوالى سنة 1170م، عندما قام بتكليف من دوق عائلة الفلفين هنري الأسد) (Heinrich der Loewe) حوالى سنة 1129 ـ 1195م) وزوجته الأنكلو ـ فرنسية ماتيلدا (Mathilde) بتحويل تلك الأغنية إلى رواية صليبية.

في تلك الرواية، يدعو الكفرة (= المسلمون) آلهتهم ـ قبل معركة رونسسفاليس (Roncesvalles)الفاصلة في جبال البرانس ـ قائلين: «على هؤلاء الذين يريدون الخلاص أن يجتمعوا معاً. ها هو تيرفاغانت الرحيم، فلنعبده، وكذلك ماخمين (= محمد) العزيز، وأبوللو المجيد. ولنعبد أيضاً المخلصين الآخرين من الآلهة الخالدة».

وعندما يسمع الامبراطور كارل الأكبر (Kaiser Karl der Grosse) هذا الدعاء تزداد ثقته في نجاح مهمته، حيث يقول: «انظروا إلى هذا الشعب الملعون! إنه شعب ملحد، لا علاقة له بالله. سوف يمحى اسمهم من فوق الأرض الزاخرة بالحياة، لأنهم يعبدون الأصنام. لا يمكن أن يكون لهم أي خلاص، لقد حكم عليهم. فلنبدأ إذاً في تنفيذ الحكم: بسم الله» ثم تبدأ المذبحة.

وما زالت النسخة المنقحة لهذه القصة (= أغنية رولاند) التي نشرها ستريكر (Stricker) ، في كتاب بعنوان كارل الأعظم) (Karl der Grosse) كتب بين سنة 1215 وسنة 1233م) تحتوي على خرافة الصنم ماحميت (= محمد.(Mahmet))

12 ـ أوتو الفرايسينغ ينفي تهمة عبادة الأصنام عن المسلمين، ولكنه يطعن في محمد(صلى الله عليه وسلم)

كان بوسع الأوروبيين أن يعرفوا في القرن الثاني عشر أن السارسيين (Sarrazin) ــ وهو اسم أعداء المسيحيين عند شتريكر (Stricker) ـ لم يعبدوا الأصنام. كان هذا على كل حال ما ذكره في تاريخه بوضوح أوتو ا لفرايسينغ 1114) (Otto von Freinsing) ــ 1158م) ــ خال الامبراطور فريدريش باربا روسا. (Friedrich Barbarossa)

فهو ـ أي أوتو الفرايسينغ ـ انتقد الرواية القائلة إن المسلمين قد قتلوا رئيس الأساقفة تييمو السالزبورغي (Thiemo von Salzburg) لأنه حطم أصنامهم بدلاً من أن يعبدها، حيث يشير إلى أن الروايات الموثوق بها تذهب فقط إلى أن تييمو قد استشهد من أجل الديانة المسيحية. ثم يذكر المؤرخ الدقيق في عمله: «أما القول إن تييمو قد حطم الأصنام، فيصعب تصديقه، لأنه من المعروف أن المسلمين (Sarazenen) لا يعبدون إلا إلهاً واحداً، ولديهم شريعتهم السماوية، ويمارسون الختان. كذلك فإنهم يعترفون بالمسيح (عليه السلام) وحوارييه وأتباعهم. وهم فقط بعيدون عن الخلاص، لأنهم ينكرون أن المسيح (عليه السلام) هو مخلص الإنسانية، وأنه الرب وابن الرب في الوقت نفسه، ويقدسون المضلل محمداً الذي تحدثنا عنه سابقاً، باعتباره أعظم أنبياء الله تعالى».

13 ـ أرنولد الليوبيكي وتقديره النسبي للمسلمين

أما أرنولد الليوبيكي) (Arnold von Luebeck) ت ـ سنة 1214/1211م)، فيمكن أن نلاحظ تقديره للكفرة (المسلمين) في ما بين سطور تاريخه. وهو التقدير الذي نبحث عنه بلا جدوى في الكتابات الشعبية لتلك الحقبة التاريخية. فهو يجعل المسلمين المحاصرين ـ الذين عرضوا على المسيحيين المغتصبين في أحد الحصارات أثناء الحملة الصليبية الثالثة محادثات استسلام ـ يقولون: «نحن نتوسل إليكم أن ترأفوا بنا، ونرجوكم أن تتسامحوا معنا. ولتتذكروا الديانة المسيحية المتسامحة، التي تدعو، كما تقولون، إلى المحبة بين البشر. إننا ندعوكم أن تظهروا لنا أيضاً تلك المحبة، كما يليق بالأتقياء المتدينين. ذلك أننا، وإن كنا غير مسيحيين، إلا أننا لا نحيا بلا دين، فنحن نؤمن بأننا أبناء ابراهيم، وأننا سمينا ساراسيين (Saracenen) على اسم سارة، زوجة إبراهيم. ولكن إذا كان علينا أن نومن بأن المسيح ـ باعتباره إلهاً حقيقياً وإنساناً ـ قد خلصكم من الخطايا بعد صلبه، وأنكم تتفاخرون بحمل الصليب، فإن بوسعكم أن تمنوا علينا أيضاً بروح المسيح. فحتى وإن كان ديننا مختلفاً عن دينكم، فمن المحقق أننا جميعاً نؤمن بخالق واحد، وأب واحد، وأننا إخوة ـ ليس في الدين ـ ولكن في الإنسانية . (Non professione, sed humanitate) فلتتذكروا هذا الأب، ولترحموا إخوانكم».

وبالرغم من أن أرنولد الليوبيكي أيضاً اعتبر محاربة المسلمين ـ كتيبة الشيطان ـ وشن حملات صليبية ضدهم من الضروريات، إلا أنه لم ينس أن يضيف إلى تاريخه قصة غيرهارد الاستراسبورغي (Gerhard von Strasburg)ـ الذي سافر سنة 1175م، بتكليف من باربا روسا لمقابلة صلاح الدين (1138 ـ 1193م) سلطان مصر وسوريا في ذلك الوقت.

متحرراً من أي تصورات مشوهة عن الإسلام، قام غيرهارد بوصف موضوعي لإيمان المسلمين بالبارئ تعالى، واحترامهم للمسيح باعتباره نبياً مقدساً، قد رفعه الله ـ جسماً وروحاً ـ إلى السماء. وشدد غيرهارد على أن المسلمين يعتبرون ماوميت (= محمداً (Maumeth) (أعظم أنبياء الله، وصاحب الشريعة. ثم يستطرد قائلاً: وفضلاً عن ذلك، يصر المسلمون على «أنهم ـ على العكس منا ـ يتبعون شريعة المسيح وحوارييه، لأنهم مختونون».

وقد زار غيرهارد الأماكن القديمة الخاصة بعبادة مريم العذراء، وأوضح

أن «هذه الأماكن يتدفق عليها المسلمون والمسيحيون معاً، لتأدية الصلاة»، ثم إنه قد تأثر جداً بالخضوع العميق الذي يؤدي به المسلمون صلاتهم.

وتجدر هذه المقاطع من تاريخ أرنولد بالذكر والملاحظة، وبخاصة أن هذا المؤلف الألماني الشمالي قد عاش في بيئة عائلة الفلفين نفسها التي تمكنت فيها أغنية رولاند قبل ذلك من تثبيت الصورة الشريرة للكفرة (= المسلمين) في عقول الغربيين.

14 ـ فولفرام الايشينباخي وتعاطفه مع المسلمين

إن الكرامة التي اعترف بها كل من أرنولد الليوبيكي وغيرهارد الاستراسبورغي (في الأدب اللاتيني) للكفرة (=المسلمين) تظهر في الكتابات الألمانية في العصور الوسطى لأول مرة عند فولفرام الايشينباخي (Wolfram von Eschenbach) ـ ففي روايته المسماة (Gralsroman) ـ التي ألفها في العقد الأول من القرن الثالث عشر ـ يجعل الفارس غاهموريت الآنيوني (Gahmuret von Anjou)ـ أبا بارتسيفال (Parzival) ـ يرتحل إلى المشرق، ليس لإظهاره هناك كفارس صليبي، ولكن كحليف لأمير شرقي أمير عربي آخر، أو كمقاتل ضد حكام مسيحيين، حيث يقوم بخدمة ملكة سوداء (مسلمة)، اعتبر فولفرام أخلاقها في غاية النبل والطهارة، وكأنها قد تلقت لتوها بركة التعميد. وبعد أن يرتبط غاهموريت الآنيوني بها، تنجب له ولداً اسمه فايريفيتس (Feirefiz) ، نصفه أسود والنصف الآخر أبيض. كان فايرفيتس غير معمد. وكان له أخ غير شقيق اسمه بارتسيفال (Parzival) .وبعكس فايريفيتس، كان بارتسيفال أبيض ومعمداً. وتظهر موضوعية الشاعر فولفرام الايشينباخي وموقفه الإيجابي من الإسلام في نهاية الرواية بوضوح. ففي وصفه لمنازلة بارتسيفال لأخيه فايريفيتس غير المعمد بلونيه الأبيض والأسود، حيث كان كل منهما يرتدي قناعاً حربياً ـ لا يميز فولفرام الايشينباخي بين البطل المسيحي المعمد والبطل الكافر (= المسلم) غير المعمد، بل يقر لهما بوداعة الحملان وشجاعة الأسدان.

أما المستوى الأخلاقي الرفيع للكفرة (=المسلمين)، فقد أظهره فولفرام بأسلوب رائع في روايته الصليبية المسماة فيلليهالم 1210) (Willehalm) ـ 1220م)؛ فبينما ظل الكفرة الملحدون المنغمسون في شهواتهم، جيش الشيطان وسربه ـ أي: المسلمون ـ يلقبون في النسخة الألمانية لأغنية رولاند

عند شتريكر بالكلاب والكائنات الحقيرة، ظهر غير المعمدين (= المسلمون) في رواية فيلليهالم كأشراف، يعيشون في القصور، ويتمتعون بأخلاق كريمة، ولا فرق بينهم وبين المعمدين (=المسيحيين).

ويصيغ فولفرام، بتعبيرات مؤثرة هذا الإجلال للأعداء الكفرة (=المسلمين)، وذلك في ما يسمى بخطبة التسامح التي ألقتها امرأة متنصرة تدعى غيبورك (Guburc) ، حيث تقول: «وعندما ينهزم الكفرة (=المسلمون)، فلتحسنوا معاملتهم. تسامحوا معهم حتى تفوزوا بالخلاص. استمعوا إلى نصيحة امرأة شابة (تقصد نفسها). أرفقوا بهم، فهم أيضاً من مخلوقات الله».

وتستطرد غيبورك المتنصرة قائلة: إن أول إنسان خلقه البارئ تعالى كان أيضاً كافراً (لأنه لم يكن معمداً)، مثل إيليا واخنوخ ونوح وأيوب، وأيضاً مثل الملوك القديسين الثلاثة: كاسبار (Kaspar)، وملخيور (Melchior) ، وبالتهاسار (Balthasar) ـ الذين استلم المسيح منهم الهدايا الأولى ـ فمنذ عصر حواء تحمل جميع الأمهات ـ بما فيهن المعمدات ـ في البداية طفلاً كافراً (لأنه لا يمكن تعميد الطفل قبل ولادته، والتعميد هنا يعني تطهير المرء من كفره، وتحويله إلى مسيحي مؤمن صالح).

إن تعليق فولفرام على المذابح التي ارتكبها المسيحيون في حروبهم الدينية يتضح بجلاء من موقفه كشاعر ـ استند في مؤلفاته أيضاً على مراجع عربية ـ من هذه القضية، حيث يقول:

»ألا يمثل قتل هؤلاء الناس مثل البهائم، وهم الذين لم يسمعوا عن التعميد من قبل، ارتكاباً للمعاصي؟ إنني أعتبر ذلك من الكبائر! ذلك أن البشر جميعاً من مخلوقات الله تعالى، والمتحدثون بالاثنتين والسبعين لغة جميعهم من عباد الله».

15 ـ توماس الأكويني وافتراءاته على الإسلام

لقد تورط مفكرو أوروبا، باستثناء حالات قليلة، ولكنها رائعة، في علاقة طعن وهجوم ضد الإسلام. فصحيح أن توماس الأكويني (Thomas von Aquin) قد تلقى دفعات فكرية مهمة من خلال دراسته العقلانية للفيلسوف الأرسطوطالي العربي الأندلسي ابن رشد (1126 ـ 1198م)، ولكنه ظل في

تقييمه للإسلام، ورسول الإسلام محمد(صلى الله عليه وسلم)، على المستوى الوضيع المكرر والمعروف لعصره، والذي حدده بطرس المبجل 1126) (Petrus Venerabilis) ــ 1198م) في مؤلفاته التي طعن فيها الإسلام.

ففي كتابه الشامل في الرد على الكفرة (Summa contra gentiles) ــ الذي مهد الطريق أمام العمل التبشيري في إسبانيا للدفاع عن المسيحية والطعن في الإسلام ـ نقل توماس الأكويني الاتهامات القديمة، وادعى أن: «ماحوميت=) (Mahumet) محمداً) قد أغوى الشعوب من خلال وعوده لها بالمتع الشهوانية». وبالتالي لم يجد الشهوانيون من البشر أي صعوبة في اتباع تعاليمه. ويستطرد توماس الأكويني أن محمداً(صلى الله عليه وسلم) لم يرد ذكره في التوراة والأناجيل، ولا يمكنه أن يدعي أن الرسل الأسبقين قد تنبأوا بظهوره وبعثته من بعدهم. واتهم توماس الأكويني رسول الإسلام(صلى الله عليه وسلم) بتحريف جميع الأدلة الواردة في التوراة والأناجيل من خلال الأساطير والخرافات التي كان يتلوها على أصحابه. ولم يؤمن برسالة محمد(صلى الله عليه وسلم)، إلا المتوحشون من البشر ـ (Homines bestiales) الذين كانوا يعيشون في البادية.

16 ـ نيكولاوس الكوسي وفكرة السلام بين الأديان

وعلى العكس من ذلك كان عالم اللاهوت نيكولاوس الكوسي (Nikolaus von Kues 1400/1401)ـ 1464م) ـ الذي كان فيلسوفاً وسياسياً تابعاً للكنيسة في الوقت ذاته؛ وإلى جانب نظرات في القرآن (Cribratio Alchorani) ـ وهو دراسة جادة عن الإسلام، أهداها إلى البابا بيوس الثاني (Pius II) في عصر النهضة ـ ألف نيكولاوس، بمناسبة فتح العثمانيين القسطنطينية سنة 1453م، كتاب السلام بين الأديان . (De pace fidi) نقطة انطلاق هذا البحث ـ الذي يعتبر بحق دراسة قيمة في حوار الأديان ـ هي القناعة الفلسفية أن جميع الأديان السماوية تتضمن فكرة دينية أساسية واحدة؛ فهذه الأديان ـ بالرغم من تنوع طقوسها، واختلاف عاداتها المتزايدة عبر التاريخ ـ يجمعها دين واحد أو فكرة واحدة، وهي السعي إلى كشف سر الوجود، ومعرفة الذات الإلهية. وتوحيد الاختلافات بين هذه الأديان ليس ممكناً ولا مطلوباً. وهذا الدين الواحد الشامل ـ هذا الشيء الإلهي المطلق ـ لا يظهر في الأديان السماوية، إلا بصورة ناقصة جداً، حتى وإن اعتبر نيكولاس الكوسي المسيحية هي الأقرب إلى ذلك الدين. بعبارة أخرى يرى نيكولاوس أن الله تعالى أكبر

وأعظم من أن يستطيع دين واحد أن يحتويه ويشمله، وأن كل دين من الأديان السماوية لا يرى إلا جزءاً من الحقيقة، من دون أن يستطيع أحد الأديان أن يستحوذ على الحقيقة بأكملها ـ أي أن الحقيقة مقسمة بين هذه الديانات ـ وكل دين يرى ما قد لا يراه الدين الآخر. وهذا يعني أن العنصر الإلهي موجود بالفعل في جميع الديانات السماوية. فلا يوجد دين سماوي على حق وديـن سماوي آخر على ضلالة، بل إن جميع الديانات السماوية الثلاث تجتمع على الحق، وتشترك في الصدق.

انطلاقاً من هذا الموقف، يمكن الحكم على الإسلام والقرآن ومحمد(صلى الله عليه وسلم)، بطريقة أكثر تفهماً وتعاطفاً. ذلك لأن ترجمات معاني القرآن وتفاسيره المتوافرة حتى الآن باللغات الأوروبية هي ترجمات وتفاسير قائمة على التشويه والطعن، وبالتالي لم تتمكن من إظهار مشاركة الإسلام والقرآن في هذه الحقيقة الواحدة. ولن تظهر هذه المشاركة واضحة جلية، إلا عندما يجتهد الأوروبيون في عمل ترجمة دقيقة لمعاني القرآن، يراعون فيها الحس الديني للمسلمين ويقتدون في ذلك بروح الأناجيل.

17 ـ رامون لول واحترامه لجميع الأديان السماوية

إن روحانية الكاردينال نيكولاوس الكوسي، صاحب الشخصية المتفتحة على العالم في تعامله مع الإسلام، تعود في المقام الأول إلى تأثره بالفيلسوف والمتصرف الإسباني رامون لول (Ramon Lull ـ 1215/1216م). ففي كتابه المسمى كتاب الكافر والحكماء الثلاثة (Libre del gentil e dels tres savis)، يدور في مرج جميل حوار ديني علاجي بين أربعة أشخاص: أولهم ينكر وجود الله، والثاني مسيحي، والثالث يهودي، والرابع مسلم . (Sarazener) وبناء على الرغبة الصريحة للكافر اليائس ـ الذي بين أربعة أشخاص، أن يوضحوا له حقيقة وجود الله، وبعث الموتى يوم القيامة، وذلك حتى يتخلص من الحزن وعذاب النفس. وبذلك تكون المناقشة التي تجري في جو من الود والاحترام المتبادلين غير نابعة عن دوافع عقلانية، ولكنها تنطلق من الشعور بضيق نفسي وفراغ روحاني. وفي الحوار الذي يخلو من تبادل الضربات البرهانية، وهو ما كان معتاداً في المناقشات العلمية حينئذ، يقوم ممثلو أديان التوحيد الثلاثة بشرح معتقداتهم بترتيب زمني دقيق متفق عليه. وذلك بعد أن قام كل منهم بالدعاء إلى البارئ تعالي، رب

العالمين. وينتهي الحوار ـ الذي لم يحاول فيه أي طرف من الأطراف الثلاثة أن يظهر تفوقه من خلال الاستشهاد بآيات من كتابه السماوي ـ بلا منهزم أو منتصر. ويظل كل حكيم وفياً لدينه، مخلصاً لعقيدته. وبالرغم من أن الكافر قد آمن في النهاية بالله تعالى، وشعر بالأمل والسعادة، إلا أن رامون لول ترك مسألة اعتناقه أحد الأديان الثلاثة غير محسومة. إن قيمة هذا اللقاء الفريد تكمن في ذاته، بحيث تتلاشى الحاجة إلى نتائج تبشيرية لتبريره ـ أي أن هدف الحوار هنا هو الإقناع، وليس التبشير.

خاتمة

إذا صح القول إن التاريخ هو معلم أو مدرسة الحياة، فلابد من استنباط نتائج ودروس الحاضر من نظرات الغرب ـ السلبية والإيجابية ـ للإسلام في القرون الوسطى. تكشف التشويهات والمطاعن والشتائم عند انتشارها عن قوة العداء الكامنة فيها. وتوطد التشويهات والمطاعن بعضها بعضاً، وتتهرب من أي مواجهة فكرية أو تفنيد عقلاني (فإذا قيل مثلاً عن شخص معين إنه خنزير، فسيتبع ذلك أنه قذر وكسول ووضيع ودنيء؛ فإذا استفسر أحد عن سبب القذارة، تكون الإجابة أنه قذر لأنه خنزير. وإن سأل آخر عن سبب كونه خنزيراً، يكون الرد أن سبب ذلك هو أنه وضيع ودنيء، وهلم جرا). وتخدم هذه التشويهات والمطاعن موقفاً يتسم بالجهل، ويقوم على تقسيم الشعوب والأشقاء بطريقة تعسفية متجمدة إلى أعداء وأصدقاء.

ولم يمكن التخلص من هذه التشويهات والمواقف السلبية من خلال تحليل متحيز ومعاند لمواقف متناقضة، ولكن فقط عن طريق اللقاء الشخصي، والحياة اليومية المشتركة، وذلك عندما تتساقط أقنعة التشويه من تلقاء نفسها، ويتجلى الوجه الإنساني الحقيقي. إنها حقاً حلقة شيطانية مفرغة، يصعب الخروج منها: فمن ناحية تجعل الصورة المشوهة للآخر والالتقاء به مستحيلاً، ومن ناحية أخرى لا تؤدي الاتصالات المثقلة بالأحكام الخاطئة غير الموضوعية، إلا إلى تأكيد وتقوية التشويهات والمواقف السلبية. وبالرغم من ذلك، فليس الخروج من هذه الحلقة الشيطانية المفرغة مستحيلاً، كما أظهرت ذلك بعض الأمثلة المذكورة أعلاه.

إن الغرب ـ الذي كانت لمؤسساته الكنسية على مر قرون طويلة إسهامات

فاضحة ومخزية في تشويه صورة العرب والأتراك، ونظراً إلى المهام الضخمة لعصرنا ـ لا ينبغي تحت أي ظرف من الظروف أن يبتعد مرة أخرى عن روح الوثيقة التي أصدرها زعماء الكنيسة في اجتماعهم منذ حوالى 30 عاماً. وقد أشارت حواشي هذه الوثيقة بوضوح إلى الخطاب المشار إليه عاليه الذي كتبه غريغور السابع إلى الملك الموريتاني الناصر، قبل حوالى 900 عام. ومما تشير إليه هذه الوثيقة عن الإسلام، في «بيان عن علاقة الكنيسة بالأديان غير المسيحية»، ما يلي: «... ولكن نظراً إلى ما حدث على مر القرون من خصومات ونزاعات بين المسلمين والمسيحيين، ينصح المؤتمر الكنائسي المقدس الجميع، بعدم الالتفات إلى الماضي، والسعي بإخلاص إلى التوصل إلى تفاهم متبادل، والتعاون على حماية وتشجيع العدالة الاجتماعية، والقيم الأخلاقية، وأخيراً وليس آخراً، دعم السلام والحرية للبشر جميعاً».

(8)

الإسلام في متخيل الغرب..

في مكونات الصور النمطية الغربية عن الإسلام [*]

محمد نور الدين أفاية [**]

لم يحصل في تاريخ حوض البحر الأبيض المتوسط أن شهدت المنطقة توسعاً لإمبراطورية ما بالسرعة والمدى اللذين ميزا الفتح الإسلامي. هذا ما يثبته المؤرخون والسياسيون وخبراء الاستراتيجيا. انتشر الإسلام في ثلاث قارات في أقل من قرن. وفرض نفسه على الثقافات والمرجعيات السائدة في هذه الفضاءات بكل الطرق الممكنة، وغدا تحدياً جدياً أمام أكثر من إرادة للقوة، ولا سيما تلك التي كانت لها الغلبة على صعيد الشرق الأدنى والبحر المتوسط، وعلى رأسها الإمبراطورية البيزنطية والرومانية. وهل من قبيل المصادفة أن «يقبل الفتح الجارف للإسلام بسهولة من طرف الشرق الأدنى والمجال المزدوج لإفريقيا الشمالية وجزء من إسبانيا في الآن نفسه؟ لقد كان العالم القرطاجي أكثر استعداداً، في العمق، لاستقبال حضارة الإسلام من هضم القانون الروماني، لأن حضارة الإسلام ليست إضافة فحسب، ولكنها تمثل استمرارية أيضاً. فهي لم تستوعب اليهودية والتراث الإبراهيمي فحسب، ولكنها جسدت ثقافة وعادات وتقاليد راسخة في المكان. والحضارة؛ في حقيقة الأمر، ليست ديناً فحسب، وإن كان الدين يوجد في

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 2 (تشرين الأول/أكتوبر 1997).

(**) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الدار البيضاء

قلب كل نسق ثقافي، وإنما هي فن للحياة وآلاف المواقف التي تتكرر» [1].

ومع ذلك كشفت الواقعة الإسلامية، في الصيرورة التاريخية لحوض الأبيض المتوسط، لحظة مزدوجة تداخل فيها فعل القطيعة ورموز الاستمرار. والقول بأحدهما، بشكل استثنائي، سيسقط صاحبه في زلة هائلة، تجعله في حالة لن يتمكن فيها من إدراك المدى الفعلي الذي جسدته هذه الظاهرة. وفي هذا المجال، هناك اجتهادات لا حصر لها، سواء من موقع الدفاع أو من منطلق الطعن. وفي كل الأحوال فإن الواقعة الإسلامية أحدثت مشكلة حقيقية للآخر، ولا سيما في تعبيراته النصرانية، والبيزنطية، والرومانية، والغربية. سواء اعتبرناها «غرباً مضاداً» [2]، أو تجسيداً «لجواب الشرق على ادعاءات الإسكندر» [3]، أو تحيل على عالم «الغرابة الجذرية» [4]، فإن الشغف الإسلامي المندفع بنى، في سيرورة تكوينه وتأسيسه، حضارة حقيقية يجمع الكل، مسلمين ومسيحيين ويهود وغيرهم، على اعتبارها حضارة في منتهى التنوع والثراء والقوة.

لقد عملت الاندفاعة الإسلامية على بلورة وعي إسلامي بالذات، وصاغت صوراً عن الآخر، سواء في أبعاده الساكنة أو الصراعية، أو في مظهره الداخلي وفي تجلياته الخارجية. وقد تم ذلك، في أكثر الأحوال، داخل ظرفيات منحت للمد الإسلامي القوة والغلبة، وجعلت الواقعة الإسلامية تتعامل مع الآخر من موقع التفوق والاقتدار، كدين وثقافة وحضارة. ولأن الحضارات، في نظر فرنان بروديل، تتميز بخاصيتين أساسيتين، تتمثل الأولى ، في كون الحضارات تجسد وقائع ضمن حقب طويلة، وطويلة جداً؛ و الثانية ، في أنها تتجذر، بقوة، في فضائها الجغرافي [5]، فإن أي حضارة كبيرة، برهنت عن حضور في الزمان والمكان، لا تخضع للحضارة الأقوى إلا من

(1) Fernand Braudel, dir., La Méditerranée, vol. 1: L'Espace et l'histoire , champs; 156 ([Paris]: Flammarion, 1985), pp. 163-164

(2) نفس المرجع، ص 160.

(3)Christopher Dawson, Les Origines de l'Europe et de la civilisation européenne , traduit de l'anglais sous la direction et avec un avant-propos de Louis Halphen (Paris: Editions Rieder, 1934), p. 145.

(4)Alain Ducellier, Les Imaginaires de l'Islam dans l'Orient chrétien au moyen age, Horizons maghrébins , nos. 14-15 (1989).

(5)Braudel, dir., La Méditerranée, vol. 1: L'Espace et l'histoire , p. 167

حيث المظهر، بل في الغالب الأعم «تكتسب وعياً أكبر بذاتها، تستنفر قواتها وتنفي قومية ثقافية متصلبة» [6] ولذلك فإن الحرب والحقد يؤديان دوراً كبيراً في صنع الحضارات، في تغذيتها وفي تزويدها بعناصر الحياة، بل إن الحضارات، في الغالب، ليست إلا «تجاهلاً وإنكاراً، واحتقاراً وكراهية للآخر. ولكنها ليست هذا فحسب، لأنها، أيضاً، تضحية وإشعاع، وتراكم للثروات الثقافية وميراث للذكاء» [7]. إن الحضارات «أكثر الشخوص تعقداً وتناقضاً في البحر المتوسط. بمجرد ما نعترف لها بصفة ما حتى تنتصب صفتها المناقضة.. تستقبل زيارات الآخرين كما تقوم هي بزيارتهم، مسالمة ومحاربة في الآن نفسه. وبقدر ما تتميز بثبات مدهش، هي، في الوقت نفسه، متحركة، جوالة، ومتسكعة...» [8].

أطروحة فرنان بروديل، حول المتوسط والحضارات التي تعاقبت أو تصارعت عليه، من أكثر الأطروحات عمقاً وشمولية وطرافة. لا يعطي الأولوية الحاسمة لأي عامل في تكون وتطور الحضارات. كل المستويات تفعل في المكان والزمان والإنسان، للاقتصاد المادي دوره المهم كما هو الشأن بالنسبة إلى الاقتصاد الرمزي. ومن منطلق فهمه لمعنى الحضارة اعتبر بروديل أن الإسلام يمثل «غرباً مضاداً، بكل الالتباسات التي تتضمنها كل معارضة عميقة، حين تكون هناك منافسة وعداوة واقتباس» [9].

الاختراق الإسلامي للقارات المحيطة بالبحر المتوسط، بقدر ما كان جارفاً ومثيراً للدهشة، اعترضته مقاومات هائلة، مثلت البؤر المسيحية أهم التحديات التي واجهته، وبشهادة كل الباحثين، فإن إخفاق الجيوش الإسلامية في الاستيلاء على القسطنطينية سنة 718، وهزيمة بواتييه عام 732 لم يسمحا للمسلمين من أن «يجعلوا من المتوسط تلك البحيرة الإسلامية التي لربما كانوا يحلمون بها» [10]؛ فالمقاومة التي واجهت بها القسطنطينية التمدد الإسلامي، ومعركة «بواتييه» اعتبرتا من الوجهة الغربية بمثابة حدثين تاريخيين

(6) نفس المرجع، ص 168.

(7) نفس المرجع، ص 173.

(8) Fernand Braudel, La Méditerranée et le monde méditerranée à l'époque de Philippe II: T. 2 , 6 ème ļd. ([Paris]: A. Colin, 1985), p. 95

(9) Braudel, dir., La Méditerranée, vol. 1: L'Espace et l'histoire , p. 160.

(10) Dawson, Les Origines de l'Europe et de la civilisation européenne , p. 409.

حاسمين «أنقذا أوروبا» [11] من الإسلام وأعطيا فرصة استثنائية للمسيحية للاحتفاظ بشمال المتوسط لاتخاذه قاعدة استراتيجية للرد وتنظيم هجوم مضاد سيترك آثاره العميقة على مختلف العلاقات التي ستشهدها المنطقة بين الإسلام والمسيحية، بين العرب والغرب.

إذا كانت الحضارات، في نظر بروديل، تحمل في داخلها عناصر الاستبعاد والتبرم واحتقار الآخر، فهل ذلك يرجع إلى اعتبارات المصلحة والسيطرة والتبادل الثقافي، بمختلف مستوياته، أم أن العامل الديني، بوصفه حقلاً لإنتاج وإعادة إنتاج «الدوغما»، هو الذي يؤجج مشاعر الكراهية والحقد [12]؟ وهل يمكن القول، مع هذا الباحث الموسوعي الجسور، إن «المستقبل لا يعود إلا لمن يعرف كيف يحقد» [13]؟

لا تهمنا الإجابة عن هذا السؤال المحيّر أو ادعاء القدرة على ممارسة «تحليل نفسي» للحضارة، ولكننا سنستحضر بعض أبعاد هذا السؤال كلما تبيّنت لنا ضرورة استدعائه في سياق المواجهة الحضارية المعقدة التي ميزت الإسلام والمسيحية في المجال العام الذي يحتله المتوسط؛ فالمواجهة لم تكن تقتصر على التحكم في الأمكنة وفي الناس، لأن المرحلة كانت تولي أهمية قصوى للرموز في حضورها المكاني. وهكذا، إذا كانت الحضارات تتحرك ضمن إيقاع الحقب الطويلة، وتتجذر في المكان مهما تعرضت للعواصف ولضروب الهزيمة، فإن المسيحية ستنظم أكبر هجوم مضاد على الإسلام في القرون الوسطى من خلال الظاهرة الصليبية. ستستنفر المسيحية كل الطاقات والإمكانيات، وستعبئ كل الوسائل، المادية والرمزية، وستؤجج المشاعر وتحرك المخيلات لتنظيم أكثر الحملات المضادة قوة وعنفاً لاستعادة ما نعت

(11)R. de Belot, La Méditerranée et le destin de l'Europe (Paris: Payot, 1961), p. 50.

ويعتبر صاحب هذا الكتاب أن احتفاظ المسيحية بأوروبا بفضل معركة «بواتييه» حقيقة استراتيجية، وحين سقطت بيزنطية في القرن الخامس عشر في يد الأتراك، حينذاك كانت أوروبا قوة صاعدة، تمكنت من صد الاختراق التركي من دون خوف على مستقبل الكيان الأوروبي الناشئ

(12) يرى بروديل أن الطوباويين وحدهم يمكنهم أن «يحلموا بصهر الديانات في ما بينها: فالديانات، هي بالضبط أكثر الأمور شخصية، وأكثر العناصر مقاومة داخل مركب الثروات والقوى والأنظمة التي تمثلها الحضارة. يجوز الجمع، جزئياً في ما بينها، ونقل هذه الفكرة ومن هذه الديانة إلى تلك، أو هذه الدوغما أو تلك، أو هذا الطقس أو ذاك، ولكن أن يتم المزج بينها، فذلك ما يشكل طريقاً في منتهى الشساعة».

(13) Braudel, dir., La Méditerranée, vol. 1: L'Espace et l'histoire , p. 173.

بـ «الأماكن المقدسة»، ولضرب الإسلام في أكثر مناطقه اقتراباً وحيوية.

مشروعان متناقضان اتخذا من البحر الأبيض المتوسط مجال مواجهتهما، ومـن الرمـوز رهـائن التعبئة ووسيلة لاستنفار المتخيل الجمعي. وإذا كان الإسلام قد جعل من مبدأ الجهاد قاعدة حاسمة للفتح والانتشار ومحاربة الكفر والشرك، فإن المسـيحية ابتكـرت المشروع الصـليبي لإعـادة الاعتبـار للرسالة المسيحية بطرق جديدة لم يكن المسيحي، باختلاف كنائسه، معتاداً عليهـا أو مستأنسـاً بهـا. ويهمنا، هنا، أن نتوقف عند مكونات النظرة المسيحية للإسلام، للعمـل عـلى اسـتجلاء بعـض آليـات التنميط التي نسجتها كل من المخيلة الإسلامية والمسيحية للآخر، في سياق المواجهة الحضارية حـول السيادة على الأمكنة والرموز.

يندهش جل الباحثين في تـاريخ العلاقـات الإسـلامية ـ المسـيحية مـن التفجـر الكبـير لعنـاصر المتخيل في ما يخص إدراك الآخر، ولا سيما من المنظور المسيحي. ويـرى مونتغـومري واط أن أوروبـا الوسيطية أفرزت ظاهرتين لا يمكن لأي باحث جـاد أن يتعامـل معهـما بـلا مبـالاة. تتمثـل الأولى في الصورة الشائنة تماماً التي ولدتها أوروبا عن الإسلام، وتـبرز الثانيـة في التجـذر الهائـل الـذي تمكنـت «الأيديولوجيا الصليبية» من ترسيخه في قلوب وعقول الأوروبيين عن الذات وعن الآخر [14].

وإذا كان الهدف المعلـن للصـليبيين قـد تجـلى في الـدعوة إلى اسـتعادة الأمـاكن المقدسـة بالطرق العسكرية، فإنهم، من أجل ذلك، استثمروا كل الوسائل الكفيلة بتكوين متخيل جمعـي يعلي من شأن الذات ويقدم الآخر في أشكال انتقاصية، شيطانية، تمنح لكل المنخرطين في الحركة العامة حوافز التعبئة والإيمان بعدوانيته وشراسته، لدرجة يصل فيهـا المحـارب إلى خلـق شـعور لديه بأنه حين «يحارب ضد المسلمين، فإنه يحارب الظـلام قصـد إشـاعة الأنـوار» [15]. وسـواء سمينا هذه العملية التعبوية الكبيرة بـ «أيديولوجيا» أو «دعاية»، أو «حملـة إعلاميـة»..الـخ؛ فإن ما يثير الانتباه، عند كل الذين تناولوا الموضوع، هو استعمالهم الكبـير لقـاموس المتخيـل، مثل صورة، مخيلة، إدراك، تخيـل، صـورة نمطيـة.. الـخ، الأمـر الـذي يضـعنا مبـاشرة في قلـب الإشكالية التي تحركنا منذ البداية، وهي أن للمتخيل دوراً حاسماً في تشكيل النظـرة المتبادلـة

(14)W. Montgomery Watt, L'Influence de l'Islam sur l'Europe médiévale , [traduit de l'anglais par Geneviève Humbert], revue des études islamiques, hors série; 6 (Paris: P. Geuthner, 1974), p. 67.

(15) نفس المرجع، ص 97.

للآخر، بكل ما يمكن لهذه الملكة الإنسانية الخاصة من إنتاجه من صور وأحكام وخلقه من مشاعر وأحاسيس في سياق الاحتفال بشؤون الذات والانتقاص من صور الغير؛ فالحضارة لا تقاس بإنتاجها المادي وإنجازاتها العمرانية والفنية، وإنما تتميز بقدرتها، أيضاً، على نحت صور للآخرين التي تربطها معهم علاقات اللاتكافؤ والمنافسة. وليس من قبيل الصدفة أن يؤكد بروديل على دور المشاعر في صنع الحضارات، ومن ضمنها المشاعر المستنكرة، نظرياً، والمستهجنة، عقلياً، ولكنها تفعل فعلها في السلوك والعلاقات والتاريخ.

وإذا كانت الواقعة الإسلامية قد انبثقت من أحشاء الآخرين وقدمت نفسها باعتبارها امتداداً رمزياً ودينياً للفكرة التوحيدية، فإنها، مع ذلك، تكونت وتأسست ضد الآخرين، قياساً إلى حجم التبرم الذي أعلنه هذا الطرف أو ذاك إزاء مشروعها. وعبّر الإسلام عن إرادة للقوة نادرة في التاريخ، امتدت، بشكل مدهش، إلى أكثر من قارة في فترة لا تتجاوز القرن. وانتزعت من المسيحية مناطق واسعة. وكونه، بموازاة ذلك، متخيلاً جمعياً خاصاً للآخر فيه صورة محددة ودور خاص. للذمي أحكامه، وللمشرك أو الكافر إجراءاته، وللحضارات الأخرى مكانتها. وعلى الرغم من التقسيم المبدئي بين دار الإسلام ودار الحرب، أو دار الصلح، فإن الواقعة الإسلامية، في سياق انتشارها، برهنت عن حالات كثيرة من «البراغماتية» والميل إلى التوافق والتساكن والتعايش. كان للقوة الداعمة للشغف الإسلامي دورٌ بارزٌ. ومن موقع التفوق كانت تنسج العلاقات مع الآخر، ولا سيما في القرون الأولى من الفتح الإسلامي. ومعنى ذلك أن «الغرب قابل الإسلام في ساحة المعركة» [16]، كما صاغ عناصره المتخيلة كصور لنموذج ديني وثقافي وحضاري يختزن كل مكونات الضدية ومظاهر المنافسة.

إذا كانت الحضارات تنتصر، كما يؤكد على ذلك بروديل، لأنها تعرف كيف تمارس كراهيتها للآخرين، هل يمكن أن نقول، من ناحية أخرى، إن التشويه الذي تعرض له الإسلام من طرف «الأوروبيين» عبر عن حاجة ضرورية «للتعويض عن شعورهم بالنقص» [17]؟ أي أن التعبئة المسيحية حين قرنت الإسلام بالظلام والمسيحية بالنور زرعت في وجدان المسيحي الشعور بضرورة

(16) Jean-Jacques Waardenburg, L'Islam dans le miroir de l'Occident: Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formés une image de cette religion (Paris; La Haye: Mouton et Co., 1962), p. 5.

(17) Watt, Ibid., p. 97.

الانتصار على النقص لهزم الظلام الإسلامي؟ إذ مهما كانت قوة المسلمين في هذه الحالة، فإن «المسيحيين، من جهتهم، ترسخت لديهم القناعة بتفوقهم بفضل دينهم» [18]، ومن ثم فإن الصورة المشوهة للإسلام يتعين النظر إليها بأنها «إسقاط للجانب المظلم في الشخصية الأوروبية» [19].

ومهما يكن، فإن الصور النمطية المسيحية عن الإسلام، تشكلت بالتدريج وعبّرت بكيفيات مختلفة، عن الاهتمام المسيحي الأوروبي بالواقعة الإسلامية. انطلق هذا الاهتمام في البدء، من خلال المسيحية الشرقية والنصارى الأصليين، ثم اتخذ أبعاداً أكثر جدية مع احتدام المواجهة في سياق الصراع التاريخي والحضاري على المواقع والأمكنة والرموز. وفي كل الأحوال يمكن القول إن «الصورة» المسيحية عن الإسلام، أي التعبير المسيحي عن الوعي الضدي بالآخر، جاءت نتاج «الأدبيات التي وضعها رجال الكنيسة، وعلماء الكلام، والمؤرخون والدعاة بالدرجة الأولى، لسبب بسيط هو أنه منذ العصر الوسيط حتى النهضة، كان رجال الكنيسة والرهبان والكهان وموظفو الكنيسة الكبار هم الذين يمتلكون مفاتيح المعرفة ويتكفلون بتربية المؤمنين بكتاباتهم ودعواتهم» [20].

غير أن أعمال يوحنا الدمشقي تمثل إطاراً مرجعياً لكثير من الأقوال والكتابات التي اتخذت من الإسلام موضوعاً لها؛ فهو، وإن ترعرع في بيئة عربية بيزنطية وإسلامية، قد ساهم، بقسط وافر، في إثراء الجدل الكلامي بين الإسلام والمسيحية، وإضفاء نوع من «العقلنة» على نمط المناظرة الذي دار حول قضايا لاهوتية بين علماء الكلام المسلمين وعلماء اللاهوت المسيحيين. ولأن هذا الجانب لا يهمنا إلا من زاوية اعتباره مثل لحظة بارزة في سياق تطور آليات الحكم على الآخر، فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أن يوحنا الدمشقي ساهم، بشكل تأسيسي، في رسم بعض ملامح المسلم، وذلك من خلال محاولته «التشكيك بكون الإسلام دين إبراهيم الحنيف من خلال وصفه المسلمين، على نحو لا يخلو من الخبث، بالسرازانيين (Saracens) . ويبدو أن يوحنا الدمشقي هو أول كاتب بيزنطي استخدم هذا التشويه الايتمولوجي لأغراض الجدل العنيف وتحفيز الذاكرة. كذلك يصف المسلمين بـ «المفسدين». وصوّر، من جهة ثانية،

(18) نفس المرجع، ص 97.

(19) نفس المرجع، ص 97.

(20) Simon Jargy, Islam et chrétienté: Les Fils d'Abraham entre la confrontation et le dialogue , collection arabiyya; 3 (Genève: Labor et fides, 1981), p. 9.

الرسول(صلى الـلـه عليه وسلم) على أنه واحد من «أتباع بدعة أريان»، وبأنه «استقى من الآريانيـة العقيدة التي تفيد بأن «الكلمة» و«الروح» لا يعدوان كونهما مخلوقين لله، واقتبس من النسـطورية ما يتعلق بعدم تأليه الابن المتجسد» [21]، كما أنـه يعتـبر أن القـرآن نتـاج «لأحـلام اليقظـة، ويصـور الرسول(صلى الـلـه عليه وسلم) كشخص مضلل»، وينتقد، بقوة، «ما يعتبره معاملة لا تليق بالنسـاء من قبل المسلمين» [22]، ثم ينتهي «معدداً أهم الممارسات والمحظورات في الإسلام على الشكل التالي: الختان؛ عدم اتخاذ يوم السبت للراحة والعبادة؛ إلغاء المعمودية؛ إحداث تغيير في محرمات الطعام؛ ومنع شرب الخمر» [23].

وبغض النظر عن التأثير الذي كان ليوحنا الدمشقي على المنـاخ الجـدلي الكلامـي الإسـلامي، أو عن انتمائه السامي و«ثقافته السورية»، أو حتى الاحترام الذي تمتع به من قبل المسلمين والمسيحيين، فإن هذا الرجل، في نظر بعض الباحثين «ناقش الإسلام كبدعة» [24]، بـل إن «التصـورات المتكونـة عـن الإسلام كبدعة مسيحية مرتدة ومنشقة، وعن محمد(صلى الـلـه عليه وسلم) كنبـي مزيـف، انتقلـت من مسيحيي سوريا إلى البيزنطيين، ومـنهم إلى الأوروبيـين» [25]. إلا أن تعـرف أوروبـا عـلى الكتابـات الدينية والجدلية، المناهضة للإسلام ثم من خـلال «نموذجهـا البيزنطـي بالدرجـة الأولى» [26]، وبمعنـى آخر أنه مهما كان دور المسيحيين الشرقيين في التمهيـد لعنـاصر الصـورة المسـيحية عـن الإسـلام، فـإن الوساطة البيزنطية أعطت لكثير من الصور بعداً «فانتازياً» ينشط المخيلة، ويحـرك الـوهم، أكـثر مـما يستدعي النظر العقلي الهادئ. وهكذا اعتبِر الرسول(صلى الـلـه عليه وسـلم) أنـه غـير قـادر عـلى أن يكون «نبياً حقيقياً»، أو أن يأتي بعقيدة صحيحة، وبالتالي فإنه لا يمكن أن يكون إلا شخصاً «مرتـداً أو نبيـاً مزيفـاً، لا يملـك سـوى الادعـاءات والأضـاليل» [27]، بـل إن الخيـال المسـيحي جعـل منـه

(21) دانييل ساهاس، «الشخصية العربية في الجدال المسيحي مـع الإسـلام،» الاجتهـاد ، السـنة 7، العـدد 28 (1995)، ص 126 ـ 127.

(22) نفس المرجع، ص 128.

(23) نفس المرجع، ص 129.

(24) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسـيحية: مـن التنـافس والتصـادم إلى الحـوار والتفـاهم ، ترجمـة خلـف محمد الجراد، عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 71.

(25) نفس المرجع، ص 73.

(26) نفس المرجع، ص 73.

(27) نفس المرجع، ص 70.

ساحراً ومعادياً للمسيح (عليه السلام) ويجسد صورة الشيطان كذلك. وخلاصة القول إن الوعي، أو بالأحرى المتخيل المسيحي في الزمن الوسيط، بلور الصورة التالية عن الإسلام: «إنه عقيدة ابتدعها محمد، وهي تتسم بالكذب والتشويه المتعمد للحقائق، إنها دين الجبر، والانحلال الخلقي، والتساهل مع الملذات والشهوات الحسية، إنها ديانة العنف والقسوة» [28].

قد يرجع عنف الأحكام المتخيلة على الإسلام إلى طبيعة الشغف الإسلامي وما تولد عنه من إرادة للقوة تمكنت من انتزاع مناطق شاسعة من سيطرة المسيحية. وعلى الرغم من احتكاك المسيحيين الشرقيين بتحولات الواقعة الإسلامية وبنصوصها التأسيسية، فإن الوساطة البيزنطية بما افترضته من تنشيط لمتخيل عدائي للإسلام أفضت إلى تكوين الصور النمطية المؤسسة للوعي واللاوعي المسيحي عن الإسلام طيلة الزمن الوسيط [29]. خضعت هذه الصور لتطور خاص تبعاً لسيرورة المد الإسلامي، ولطبيعة النزاع الذي شهدته المنطقة المتوسطية وما جاورها بين الإسلام والمسيحية. ويجمع الباحثون على أن الإدراكات والصور الأولى التي كونتها المخيلة المسيحية عن الإسلام، كانت باهتة وغامضة ولا تستند ـ باستثناء حالات قليلة محددة، مثل حالة يوحنا الدمشقي ـ إلى اطلاع ومعرفة بأصول الإسلام ونصوصه التأسيسية. وفي كل الأحوال فإن المسلمين شكلوا، ولمدة طويلة، بالنسبة إلى الغرب المسيحي «خطراً قبل أن يصبحوا مشكلة» [30]، وضمن جدلية المد والجزر، والاحتكاك العنيف والمتساكن أحياناً، بدأت الصور المسيحية عن الإسلام تتحدد أكثر، من دون أن يعني ذلك اقترابها أو مطابقتها للوقائع. وكلما توغل الإنسان عميقاً للبحث عن الأصول المباشرة لهذه الصور صعب عليه التمييز بين ما هو واقعي وما هو متخيل، بل إن البعد الأسطوري لهذه الصور يغدو حاسماً في إعادة إنتاجها وتكريس معانيها في أعماق اللاوعي الجمعي، ولاسيما أنها تتعلق بمنظومة دينية وثقافية تحمل كل عناصر الضدية بالنسبة إلى المسيحية، وأن ارتباط نمط الإدراك بالخلفية الدينية ينشط آليات المتخيل،

---

(28) نفس المرجع، ص 75.

(29) لم تكن الكنيسة المسيحية منسجمة ولا موحدة، وكانت هناك فوارق عقائدية ومؤسسية كبرى بين الكنيسة الشرقية والمسيحية الأوروبية، لدرجة أن زوج «شرق ـ غرب» كان يعبر المسيحية نفسها قبل أن تنهض شروط التعارض بين الإسلام والمسيحية. ولأن تأويلات مختلفة كانت تعتمل داخل العقيدة المسيحية، فإن ما يهمنا، نحن هنا، هو الصور المشتركة التي أنتجتها المخيلة المسيحية حول الإسلام.

(30)Maxime Rodinson, La Fascination de l'Islam; (suivi de) le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin , armillaire (Paris: La Découverte, 1989), p. 35.

ويجعل البعد الأسطوري يعيش حياة خاصة يغدو فيها الواقع بعداً يصعب القبض عليه. بل تصبح للأسطورة وظيفة تفسيرية لا يهم فيها إن كانت صائبة أو خاطئة، تعكس الواقع أو تشوهه، مادامت قدرتها على» التمثل تفرض ذاتها على الذاكرة الجمعية وتجثم بكل ثقلها الواقعي على المستقبل. هكذا، تساهم في تأسيس سلوكيات في العمق، وبهذه الصفة تغدو مشاركة في الواقع» [31].

تحل الصورة محل الواقع، ولا سيما إذا اقترنت بمشاعر ضدية واندرجت ضمن سياق الصراع على المواقع والمصالح والرموز، صراع يحركه رجال دين وينقده جنود، وتنظَّم حوله حملات «دعائية» تعطي للآخر صوراً «شيطانية»، وتجعل منه خطراً محدقاً على العقيدة والوجود، يوظف، من أجل ذلك، «الحكايات الشعبية، وقصص الأبطال والحجاج والقديسين، والمؤلفات الجدالية ـ اللاهوتية الدفاعية للمسيحيين الشرقيين، وشهادات بعض المسلمين، وترجمات مفكريهم وعلمائهم، ولكن كانت المعلومة المقدمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي، وبهذا الشكل شوهت الوقائع بصورة متعمدة ـ واعية أحياناً، أو بشكل غير واعٍ في أحيان أخرى» [32].

هل التعبئة الهائلة التي نظمتها الكنيسة في الزمن الوسيط لخلق أكثر ما يلزم من الصور الشائعة والتأويلات الزائفة والأخبار المغرضة ضد الواقعة الإسلامية، تعكس، بكيفية ما، ذلك الشعور العميق بما يسميه برودیل «الكراهية»؟ هل العنف المتخيل والقسوة في الحكم على المسلم والإسلام استدعتهما شروط تنظيم الهجوم المضاد على المد الجارف للفتح الإسلامي؟

يرى أكثر الباحثين الغربيين أن الانتشار الإسلامي الكاسح شكّل أكبر تهديد للوجود المسيحي في البحر المتوسط، بل إنه أحدث قطيعة حاسمة بين المرحلة الرومانية التي كانت ترى في المتوسط مركز العالم والفضاء الاستثنائي

(31)Thierry Hentsch, L'Orient imaginaire: La Vision politique occidentale de l'Est méditerranéen , arguments; 94 (Paris: Ed. de Minuit, 1987), p. 18.

(32) جورافسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم ، ص 69. ويقول باحث آخر: «إن الأقاويل عن آلام المسيحيين الشرقيين في ظل حكم السلجوقيين وعن العقبات التي أقاموها في وجه الحجاج هي بقدر كبير اختلافات باطلة تفتق عنها خيال كتاب كنسيين.. فأحياناً كثيرة كانوا قصداً وعمداً ينشرون الإشاعات عن مآثم السلجوقيين من كل شاكلة وطراز ضد المسيحية.. لكي تسهم الإشاعة عن الخطر الذي يشكله «الكفار» على الأماكن المقدسة في تدفق قوات مسلحة جديدة من الغرب..»، انظر: ميخائيل زابوروف، الصليبيون في الشرق ، ترجمة الياس شاهين (موسكو: دار التقدم، 1986)، ص 35

للمسيحية، وبين عهد جديد أعطى للعلاقات بين الشرق والغرب ـ جراء التنافس الإسلامي ـ المسيحي ـ أبعاداً عميقة في العقل والوجدان، جعلت المؤسسة المسيحية تشعر بحسرة لامتناهية على فقدان وحدتها الجغرافية والروحية. وتندرج الحرب الرمزية والنفسية، من خلال الانتقاص من كل مظاهر الواقعة الإسلامية، رسولاً ونصوصاً وحضارة وإنساناً، لإعادة بناء الوعي المسيحي بالذات في سياق خلق صور قدحية للآخر، قصد التعويض عن الفقدان الكبير الذي أحدثه الإسلام. لذلك عملت الظاهرة الصليبية، بمراحلها المختلفة، على تكثيف «الصور الأولى، والصور المؤسسة التي كونتها المسيحية الأوروبية عن الدين المنافس" . [33]

كثيرة هي الدراسات التي اتخذت من التصور المسيحي الوسيطي للإسلام موضوعاً لها. ويهمنا هنا، أن نتوقف عند الصور النمطية الكبرى التي نسجتها المخيلة المسيحية عن الإسلام، والنظر في أسباب القوة الهائلة والقدرة التعبوية التي مارستها على النظرة الغربية منذ الزمن الوسيط حتى الآن. ثلاث صور تتكرر، باستمرار، في كل الكتابات الغربية عن الإسلام، وهي صور بقدر ما تم إبرازها في نصوص بعض رجال الكنيسة عملت المخيلة الشعبية، من جهتها، على التغني بها والاحتفال بمضامينها «الحربية».

أولى الصور، تتمثل في اعتبار الإسلام ديناً وثنياً، وبأن نبوة محمد(صلى الله عليه وسلم) مشكوك في صحتها وصدقيتها؛ فالقول إن محمداً(صلى الله عليه وسلم) أرسل إلى الناس لتصحيح التحريف الذي طرأ على اليهودية والمسيحية، وإن كل ما هو جيد في الإنجيل يوجد في القرآن، قول «باطل»، لأن ذلك ينم عن «ادعاء» بل وعن «جنون» أكيد [34]. وقد اعتبر رجال الكنيسة أنه يستحيل البرهنة عن حقيقة القرآن أو على نبوة محمد(صلى الله عليه وسلم)، لأن سوراً كثيرة في القرآن تتعارض مع نصوص التوراة والإنجيل التي يدعي استكمالها وتصحيحها. والقصد من التشكيك في نبوة النبي(صلى الله عليه وسلم)، ونعت الديانة الإسلامية، وكل من يعتنقها، بالشرك و«الوثنية» يتمثل في الانتقاص من صورة النبي(صلى الله عليه وسلم). واعتقدوا أنهم بذلك يطعنون ويحطمون كل البناء الإسلامي [35]. ولم يقتصر الأمر على الجدل الكلامي أو على صياغة أحكام القيمة، حتى ولو ادعت «الاطلاع» على النصوص من قبل

(33) Hentsch, Ibid., p. 45.

(34)Norman Daniel, Islam et Occident , trad. de l'anglais par Alain Spiess, patrimoines, islam, nouv. ļd. rev. et corr. (Paris: Les Ed. du Cerf, 1993), p. 49

(35) نفس المرجع، ص 100.

اللاهوتيين المسيحيين، وإنما تحركت المخيلة الشعبية وغدت تهتم بالآخر، من خلال الإشاعة والنكتة والأغنية. وبرز، في هذا المجال، ما سمي بـ «أناشيد البطولة»، التي كانت تحكي سير الأبطال والفرسان الملاحم، واتخذت من «السارازان (Sarrasin) [36]«أو المسلم موضوعاً لتهييج العامة و الترويح عنها، بتقديم العربي والمسلم بكل الأشكال الانتقاصية.

نسج الغرب المسيحي في الزمن الوسيط خطاباً حول الإسلام تداخلت فيه المعلومة المنتزعة من سياقها وواقعها، والخيال المتدفق، بالميل المقصود إلى تشويه الإسلام وتقديمه بكل الأشكال المتناقضة مع ماهيته وأصوله ففي الوقت الذي نجد فيه الإسلام يتأسس على التوحيد والوحدة كقاعدة دينية وأنثولوجية، يعمل الخطاب المسيحي على الترويج لما هو متناقض لهذه القاعدة، مدعياً أن الإسلام ديانة وثنية، تدعو إلى التعدد، ومؤسسها دجال وساحر ومنشق، وفي كل الأحوال لا يمكن أن تنطبق عليه صفات النبوة.

أناشيد البطولة ، ومنها أنشودة رولان ـ وهي الأكثر شهرة ـ و«غورمون وإيزومبار»، و تتويج لويس .. الخ، ستقدم الآخر ـ المسلم ـ باعتباره تجسيداً لما هو أجنبي، غريب، وسلبي يستحق الإدانة. ستختزل صورة المسلم في كونه ساحراً، له قدرة خاصة على استدعاء قوى الشر. ولما كان الوعي الجمعي، في ذلك الوقت، ينظر إلى أن كل ما هو خارج المجال المسيحي ينتمي إلى عالم الشر، فإنه جعل من المسلم الآخر النقيض بامتياز. قد يكون لهذه الأناشيد طابعٌ «ترفيهي» [37]، قد تمكنت بفعل التواتر من الاستمرار أكثر من أربعة قرون، وتتميز ببعد شاعري إيقاعي بارز، لكنها، مع ذلك، عبرت بشكل واضح، عن إرادة مقصودة على تشويه الإسلام وذلك «بجعله غير مقبول، منفر وممقوت» [38]؛

---

(36) يعتبر نورمان دانيال أن «سارازان» تعني الإنسان الذي ينتمي لنفس ديانة محمد (صلى الله عليه وسلم)، أي مسلم» انظر: نفس المرجع، ص 34. في حين أن البعض الآخر يرى أن «سارازان» ترجع إلى لفظة «شرقي»، انظر:

Philippe Sénac, Musulmans et Sarrasins dans le sud de la Gaule: VIII ème -XI ème siècle (Paris: Le Sycomore, 1980), p. 63

(37) Norman Daniel, Sarrasins, chevaliers et moines dans les chansons de geste, Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales (MIDEO) (le Caire), no. 17 (1986), p. 115.

(38)Jean Flori, Radiographie d'un stéréotype: La Caricature de l'Islam dans l'Occident chrétien sens et contre-sens, Maroc-Europe , no. 3 (1992), p. 94.

ويرى هذا الباحث أن تأجيج مشاعر الاشمئزاز من «الوثنية السارازانية» ثم في وقت بدأت تنمو فيه داخل المسيحية الغربية أشكال من الوثنية مثل تقديس الأولياء والأنصاب.. الخ؛ فإبراز «عيوب» الديانة الإسلامية في أناشيد البطولة «كان يخدم صراعاً داخلياً، أيضاً ضد بعض مظاهر الشعوذة».

فالجمع بين الإسلام والوثنية يحرك في اللاوعي المسيحي الجمعي الخوف من انتعاش جديد للوثنية التي هددت المسيحية غير مرة، كما ينشط صور «شهداء الإيمان» الذين سقطوا ضحية الفتح الإسلامي للمناطق المسيحية، ويعمق الشعور بضرورة إنقاذ المسيحية من خطر ديانة «ماكرة»، وتحرير الأماكن المقدسة من براثنها.

من هنا تكّرست الصورة النمطية الثانية عن الإسلام من حيث كونه ديناً عنيفاً شعاره السيف والحرب والقتال. وهذه الصفات هي ما يمثل النقيض المباشر للمسيحية. فالمسلم يتقدم إلى مساحة الإدراك المسيحي الأوروبي باعتباره رجلاً محارباً، شرساً، متوحشاً، يقوم بكل أنواع النهب والتنكيل، مخلفاً بذلك وراءه تعاسة وشقاء لا يوصفان. يمثل الرجل المسلم كل تعبيرات العدوانية. يحركه ميل قوي للقتل. لقد «اعتبرت القوة، على نطاق عام تقريباً، عنصراً مؤسساً للديانة الإسلامية وعلامة بديهية على الضلال» [39]. وعلى الرغم من كون المسيحيين الأوروبيين كانوا ينظرون إلى هذا الموضوع بهذه الطريقة، فإنهم لم يترددوا في تهييء وتخطيط الحملات الصليبية.

التضخيم من صفة العنف لدى المسلم، ومن خاصية الحرب في الإسلام، عبر عن إرادة لتبرير العدوان من خلال التحضير للهجوم المضاد ضد الإسلام؛ فالمجهود التعبوي العام للإساءة لهذه الديانة يدخل ضمن عملية إنتاج متخيل جمعي حاقد على الإسلام ينشّط لدى المسيحي الشعور بضرورة الاستجابة لمحاصرته والانخراط الطوعي لإعادة الاعتبار للمسيحية. وهكذا فإن «الصورة النمطية لا تستمد جذورها من الواقع الذي من الجائز أن يكون قد تعرض لتشويه من الطرف الآخر، إنه ينبعث من فكر الآخر، في سياق نية الإساءة، والدفع بالعمل الحربي إلى الغزو» [40].

وفي معرض تساؤله عن الأسباب الحقيقية التي دفعت المسيحيين إلى تحديد الإسلام بوصفه ديانة عنيفة، يلاحظ جان فلوري أن ذلك تم في وقت بدأت تظهر به المسيحية بوجه جديد للعدوان والغزو من خلال الظاهرة الصليبية. إذ في فترة كانت فيه، على أرض الإسلام، ولا سيما في إسبانيا وفي

(39) Daniel, Islam et Occident , p. 151.

(40) Flori, Ibid., p. 97.

«الأراضي المقدسة»، نسبة عالية من التسامح «النموذجي في زمنه» [41]بين الديانات الثلاث، عملت المؤسسة الكنسية على اختيار نهج العنف بتقديم صور شيطانية عن الإسلام قصد تحطيمه والحد من انتشاره، لدرجة أنه مع الزمن، «نمت نوع من الـ «بارانويا» من الخطر الذي يمثله المسلمون» [42] غير أن الأمر الجدير بالتسجيل في هذا السياق، يتمثل في المنعطف الكبير الذي عاشته المؤسسة الكنسية في القرنين العاشر والحادي عشر، حيث انتهت، بعد صراع ومناقشة طويلين، إلى اختيار العنف كعنصر مذهبي، «ذلك أن الحرب ـ والمحاربين بالنتيجة ـ اعتبرت منذ مدة طويلة، بوصفها مسألة مستنكرة في ذاتها، والعنف مستبعد لأنه خطيئة. وبتقديم الخصم في صور شيطانية تمكنت الكنيسة، وخصوصاً المؤسسة البابوية، من تبرير الحروب حين تم إعلانها من طرف السلطات العمومية الشرعية وتبنتها للدفاع عن المؤسسات «الإلهية» المهددة.. والنتيجة أن «الحروب العادلة» الحقيقية، ثم «الحروب المقدسة»، كانت البابوية هي التي دعت إليها لضمان حمايتها الخاصة للمسيحية والتي توسعت شيئاً فشيئاً. هذا هو أصل سلام الرب والحركة الصليبية» [43].

أصبحت الحرب شرعية في المذهب المسيحي الجديد «بعد نقاش طويل ومؤلم» [44] تخلل ذلك احتجاجات ومعارضات ضد استعمال العنف الذي دعت إليه وزكّته الكنيسة، بل وقادته ضد الإسلام. في الوقت نفسه وبالمقابل، وكيفما كان سلوك المسلمين في عمليات الفتح التي قاموا بها، لم يكن موضوع اللجوء إلى الحرب يطرح أي مشكلة لديهم، لأن الجهاد قاعدة مؤسسة للواقعة الإسلامية وقتال المشركين والكفار مطلب ديني. ولهذا فإن دعوة «أوربان الثاني» إلى الحرب لاسترجاع «الأراضي المقدسة»، تمثل نوعاً من الاهتداء بالتجربة الإسلامية في ما يخص العلاقة بين العنف والإيمان [45]، حتى ولو تعارض الأمر مع التقليد المسيحي الذي كان يرى في المسيح (عليه السلام) نموذجاً للسلم والرفض القاطع لاستعمال العنف، فمملكته ليست من هذا العالم، وحتى لو اضطر المسيحيون للعيش داخل وسط معادٍ لا ينبغي

(41)Daniel, Ibid., p. 152 .

(42) Flori, Ibid., p. 98.

(43) نفس المرجع، ص 99.

(44) نفس المرجع، ص 99.

(45) نفس المرجع، ص 102.

الاعتراض عليه بالعنف، لأن الخلط بين الدين والسياسة مسألة تضر بالدين.

كانت الكنيسة في حاجة إلى تضخيم العلاقة بين الإسلام والعنف للتغطية على التحول المذهبي الكبير الذي طرأ على الموقف المسيحي من الحرب. بل إن جان فلوري يتساءل ما إذا كان «تأثير الإسلام قد لعب دوراً تشجيعياً على هذا التطور المدهش الذي حصل للمسيحية؟» [46] لذلك تمت صياغة مبدأ الوعد بالجنة لكل الذين يموتون في المواجهة ضد أعداء الإيمان، أي ضد المسلمين.

وبقدر ما كان الجهاد مبدأً مقرراً في الإسلام، فإن الآلة الدعائية المسيحية أعطت لهذه المسألة بعداً درامياً لتقديم المسلم في أكثر الصور شيطانية وشراسة ووحشية من جهة، ولتسويغ قاعدة الحرب كوسيلة ضرورية لتنظيم هجوم مضاد على ما نعتته الأدبيات الكنسية بـ «الأراضي المقدسة» ضد الإسلام من خلال الظاهرة الصليبية من جهة ثانية. حاجة المؤسسة الكنسية إلى «ذريعة، أو إلى تخيل نافع» [47] جعلتها تقدم الإسلام كديانة للعنف، والمسلم ككافر ومتوحش وصنو الشيطان.

وأما الصورة النمطية الثالثة التي صاغتها المخيلة المسيحية الغربية عن الإسلام، فتتعلق بحياة النبي(صلى الله عليه وسلم) وبعلاقاته بالمرأة وموقفه من المسألة الجنسية. وقد جعلت الآلة الدعائية من هذا الموضوع «الحجة الجوهرية على عدم مقبولية الإسلام بأن يكون نتيجة وحي رباني، وقد تم التعامل معها بوصفها الدليل الأكثر أهمية للرفض المسيحي للإسلام» [48] وفضلاً عن الطبيعة الوثنية وعن التكوين العنيف للعقيدة الإسلامية، انخرط الكتاب المسيحيون ورجال الكنيسة في معمعة التجريح والانتقاص، بكل الطرق والوسائل، من النبي(صلى الله عليه وسلم) باعتباره رسولاً وإنساناً. لقد ادعوا أن هذا الرجل «الوثني»، المرتبط بأكثر مصادر الإغراء واللذة، لجأ إلى «حيل ساقطة» للوصول إلى السلطة، مدعياً الاتصال بمنابع الوحي، وحاملاً لرسالة دينية جديدة، تدعو إلى تصحيح الديانات السابقة، وإلى الجهاد والعنف. وما انتصار هذه «البدعة»

---

(46) ويلاحظ جان فلوري، أن مجموعة كبيرة من الكتاب واللاهوتيين المسيحيين عبرت عن استغرابها أمام هذا «المذهب العجيب» ـ الإسلام ـ الذي كان يبشر الشهيد بالجنة لأنه يقوم بواجب ديني ضد المشركين والكفار، في حين أن النموذج الرهباني متجرد عن العالم ويستبعد العنف المسلح قد فرض نفسه على الغرب، قبل أن تتسرب الدعوة إلى العنف، شيئاً فشيئاً، إلى دواليب المؤسسة الكنسية.

(47) Sénac, Musulmans et Sarrasins dans le sud de la Gaule: VIII ème -XI ème siècle , p. 63.

(48) Daniel, Islam et Occident , p. 115.

الإسلامية إلا الدليل على «مكر» هذا الرجل وعلى جهل كل من اتبع رسالته؛ فالمجتمع الجاهلي الذي انبثق منه كان مجتمعاً «متوحشاً يسكنه ناس عاديون وأميون، من دون نظام ولا حكومة، في المدينة على الأقل، معرضاً للتأثيرات الخارجية للإمبراطورية الرومانية بالشرق، ولكنه مخترق من طرف لاجئين ضحايا الصراعات الكنسية أكثر مما تأثروا بالمبشرين الأورثوذكس. ويمثل محمد(صلى الله عليه وسلم) النتاج الطبيعي لهذا العالم، مخادع وسط المخادعين أحياناً، ولكنه متلاعب كبير على العموم» [(49)].

لقد عمل رجال الكنيسة المسيحيون على بناء سيرة ذاتية للنبي(صلى الله عليه وسلم) خاصة بهم أدت فيها المخيلة دوراً حاسماً في إنتاج الصور واختلاق الأكاذيب. يدمجون بعض التفاصيل القريبة من الصحة في قالب متخيل يجعل من التهويل والتضخيم قاعدته، وتوليد النفور والاستمرار غايته؛ فالنبي(صلى الله عليه وسلم) عندهم رجل «شبقي»، ينغمس في عوالم اللذة بشكل عبثي. يقول بتعدد النساء والتمتع بالحياة معهن. وفي عرف المسيحي الداعي إلى الورع والتقشف والتعالي عن اللذة والامتناع عن الزواج، يمثل هذا السلوك قمة التفسخ والانحلال الخلقي، وهو ما استغلوه، في كتاباتهم للتشكيك في نبوة الرسول(صلى الله عليه وسلم)، مدركين أن الهجوم عليه، وعلى المسلمين الذي اتبعوه، يمثل أحسن وسيلة لتقديم صورة شائنة عنه، ولتدمير صدقية رسالته.

لبناء هذه الصورة النمطية، التجأت المخيلة المسيحية الغربية إلى استثمار كل أشكال التجريح والدعاية. وفي هذه الصورة، كما في الصورتين السابقتين، ينشط المتخيل بشكل لا حدود له قياساً إلى واقعية الأمور. لقد نعت المسلمون بكونهم يمارسون الشذوذ الجنسي، ولا يتورعون في جعل الجنس مسألة حيوية في علاقاتهم ووجودهم. وهذا ما يعبر عن ضعفهم وعجزهم عن التحكم في غرائزهم وأهوائهم؛ فكيف لنبي، ولمن اتبعه، أن يدعي الإتيان بمشروع إلهي وهو غير قادر على الترفع عن غرائزه البسيطة والتحرر من إغراءات اللذة والحياة العابرة؟

هل السلوك الواقعي للمسلمين هو الذي مثل المرجع الأولي لهذه الصورة؟

للجواب عن هذا السؤال، يعتبر أحد الباحثين أن اتهام العرب والمسلمين

(49) نفس المرجع، ص 123.

بالشذوذ الجنسي اتهام وارد في كتابات مسيحية، في الشرق والغرب، بل ويوجد حتى في بعض النصوص العربية. ولكن هل هذه الممارسة خاصية إسلامية أم أن المجتمع المسيحي في الفترة الوسيطة شهد سلوكات من الجنسية المثلية أيضاً؟ بل إن الأسياد والأمراء لم يكونوا يترددون في تمتيع أنفسهم بما لذ وطاب من النساء والرجال؛ «فالتجاوزات الجنسية لم تكن منعدمة لا في الغرب ولا في الشرق، حتى ولو كانت متسترة» [50] غير أن المذهب المسيحي الرسمي في الجنس يدعو إلى الترفع عن الملذات الدنيا والإعلاء من شأن العذرية بالنسبة إلى النساء (الراهبات) والعزوبة عند الرجال (الرهبان..)، ذلك «أن الفوبيا الحقيقية لدى الرهبان إزاء الجنس، مثلت المصدر الأول للخطيئة، وانتشرت شيئاً فشيئاً داخل الكنيسة وأثرت حتى على بعض العلمانيين» [51].

لتعزيز الصورة القدحية عن الإسلام، التجأت الكتابات المسيحية إلى استدعاء نماذج متعارضة. وهكذا «فالنبي محمد(صلى الله عليه وسلم) محارب عنيف، في حين أن المسيح (عليه السلام) لطيف ومسالم، ثم إن المسيح (عليه السلام) ورع وأعزب وأما محمداً فهو طالب لذة ومتعدد النساء» [52].

قد يعتبر المسيحي الغربي المطلع على السيرة الذاتية للرسول(صلى الله عليه وسلم) أن القول بالعنف واللذة وتعدد النساء مسائل لها أساس من الصحة، لأن الإسلام يدعو إلى الجهاد، ويشجع الرجال على التمتع بالنساء.. الخ، وهذه مسائل قد لا تتعارض مع الفهم الإسلامي المشترك، إلا أن الوصف المطلع يخفي إرادة مقصودة على الاستخفاف وتقديم الأمور بطريقة كاريكاتورية مضخمة؛ فالمخيلة المسيحية كانت تبرز ما يمثل الجوانب «الفضائحية» في الإسلام قياساً إلى الأخلاقيات الكنسية المسيحية في ذلك الوقت. وهكذا نجد أنفسنا أمام صور نمطية «تخلق انطلاقاً من وقائع حقيقية، مشوهة بشكل ما، تقدم للآخر صورة لا تقل كاريكاتورية لأنها تركز على بعض جوانب العقلية الإسلامية التي تصدم داخل جماعة، في الوقت الذي تقبل من طرف الجماعة الأخرى من دون صعوبة» [53].

---

(50) Flori, Radiographie d'un stéréotype: La Caricature de l'Islam dans l'Occident chrétien sens et contre-sens, p. 103.

(51) نفس المرجع، ص 103. وقد ترتب على ذلك انتقاص حقيقي من الحب الجسدي لدرجة اعتباره نتيجة غواية شيطانية وربما لهذا السبب ظهر «الحب العذري» في المجتمع الوسيطي كرد فعل إزاء هذه القناعة.

(52) نفس المرجع، ص 104.

(53) نفس المرجع، ص 107.

لقد ظهر الإسلام للغرب المسيحي وكأنه ديانة تدعو إلى الشبقية والشهوانية. وضخّم الرهبان ورجال الكنيسة ذلك بشكل مثير. ويرى جان فلوري أنه حتى ولو اطلعوا، بالفعل، على السلوك الحقيقي للنبي(صلى الله عليه وسلم)، لأصدروا في حقه الأحكام نفسها ولانتقصوا من صورته وحياته ورسالته، لأن المسألة تدخل في الأول والأخير ضمن صراع شامل كان يتعلق بالوجود المسيحي نفسه في حوض البحر المتوسط وجنوب أوروبا؛ فالصور النمطية الانتقاصية والقدحية التي اتخذت من الإسلام موضوعاً لها، حركتها الرغبة العارمة في خلق «رأي عام» مسيحي ينفر من الإسلام ويشمئز من المسلمين. وهي صور «دعائية سلبية.. استخفافية هدفها جمع المسيحيين حول القيم التي تظهر لهم مشتركة. وللرفع من شأن هذه القيم وتبرير الكفاح من أجلها، ركزت هذه الصور على القيم المضادة الموازية التي مثّلها الإسلام» [54].

للاستجابة إلى هذه الحاجة، ركزت الدعاية المسيحية على «حياة محمد(صلى الله عليه وسلم) دون الاهتمام بمدى دقة ما يقولون عنه، تاركين المجال حراً لما أسماه سودرن بـ «جهل المخيلة المنتصرة»؛ فمحمد(صلى الله عليه وسلم) كان ساحراً عمل على تدمير الكنيسة في أفريقيا والشرق بواسطة السحر والخداع، وأثبت انتصاره بالسماح للتعدد والاختلاط الجنسي» [55]، كل الوسائل جائزة بالنسبة إلى الآلة الخيالية الهائلة لإنتاج الصور والحقائق المشوهة عن الإسلام والمسلمين. وعلى الرغم من الإمكانيات الكثيرة للقاء والتبادل وحتى الاطلاع، فإن الإدراك الأوروبي للآخر تم بشكل تدريجي وبطيء، ولكنه استمد عناصره من مخيلة ترفض النظر إلى الواقع كما هو، وإلى الحقائق كما تتشكل على الأرض، منتجاً بذلك صوراً نمطية تصر على تقديم الآخر بجوانبه المنفرة، حتى صار الإسلام علامة على كل ما هو فضائحي.

لم يكن الأمر يتعلق بفضول معرفي أو بإرادة للمعرفة، وإنما بخضوع الآخر ـ الإسلام إلى أكثر معايير المتخيل قدرة على قلب الأمور وتشويه الوقائع والتشويش على العقل. وهكذا «بقي الإسلام موضوعاً لتمثل متخيل أكثر منه موضوعاً للمعرفة الموضوعية» [56]والسبب في ذلك يرجع إلى

---

(54) نفس المرجع، ص 107.

(55) Rodinson, La Fascination de l'Islam; (suivi de) le seigneur bourguignon et l'esclave sarrasin , p. 41.

(56) Philippe Sénac, L'Image de l'autre: L'Occident médiéval face à l'Islam , histoire de... (Paris: Flammarion, 1983), p. 98.

الموقف الكنسي المعادي للآخر، الذي تميز بكل مظاهر «البارانويا» تجاه الإسلام، بل إن المسيحية الغربية نسجت هذه «الأسطورة» وهي تعيش داخل «عالم مغلق، تنقصه المعلومات، منكفئ على ذاته كما على معرفته الخاصة، حيث تتسرب المعلومات الخارجية إليه، بشكل مشوه، حتى وإن كانت مختزلة وفقيرة» [57]؛ ففي الوقت الذي كانت الواقعة الإسلامية فيه تقدم كل صور الانفتاح والتبادل، العنيف أو المتساكن، كان العالم المسيحي يعطي انطباعاً بأنه عبارة عن قلعة محروسة من كل جانب. «وخارج اختلاف الأشكال والفترات والأمكنة، كان الإسلام حاضراً باستمرار، وهو ما جعله يمثل ظاهرة كبرى. وأما الحوار الطويل الذي كان على الغرب أن يقيمه مع خصمه، فقد تم تدشينه من خلال تبادل حربي، وجّه المناقشة، بسرعة، وباتجاه جديد ومؤثر، بشكل مستديم، على العقليات الوسيطة.. لقد تم الانتقال من الجهل المتبادل إلى مرحلة العنف والحرب» [58].

ومع ذلك تمكن الغرب المسيحي من صياغة صور خاصة به عن الإسلام. إضافة إلى صفات الوثنية والعنف والشذوذ الجنسي، منحت الاجتهادات المسيحية إلى تخيلها العام خصائص أخرى تتعلق باللون وبالسلوك. فالمسلم ـ أو السارازان ـ ليس محارباً فظاً ومتوحشاً فحسب، بل يتميز، أيضاً، بلون جلده: «زنجي، ورجل أسود. إنه الشيطان، أو بالأحرى تعبير شيطاني» [59]ذو نزعة تدميرية، لا يترك وراءه إلا الشقاء والخراب. لم تكتفِ المخيلة المسيحية بتضخيم وتشويه عقيدته وسلوكه ونمط حياته، بل أضافت اعتبارات «سميولوجية» تتعلق بلونه وهيئته، لدرجة مثل فيها المسلم، في العصر الوسيط، مخاوف وهلوسات اللاوعي الجمعي المسيحي، كما مثل أكبر مصدر للخوف شهدته الأوساط المسيحية في ذلك الوقت.

تعزيز الوعي المسيحي بالذات كان بحاجة إلى تقديم الآخر في أكثر أشكاله عدوانية وتشوهاً.والتأكيد على خصوصية الهوية المسيحية الأوروبية افترضت في سياق الإدراك الوسيطي، التبرم من العربي المسلم. وعلى الرغم من الفروق الممكن تسجيلها بين النخبة الكنسية المشدودة إلى استراتيجية المؤسسة البابوية، وبين «الرأي العام»، فإن المتخيل المسيحي تمكن من بناء صور نمطية

(57) نفس المرجع، ص 17.

(58) نفس المرجع، ص 22.

(59)Sénac, Musulmans et Sarrasins dans le sud de la Gaule: VIII ème -XI ème siècle , p. 63.

خاصة بالإسلام سواء من خلال الكتابات والتقارير، أو بواسطة وسائل التعبير الشفوية المختلفة، وعلى رأسها الغناء [60]. وفي كل الأحوال فإن النظرة العامة التي تمت صياغتها يطغى عليها الجانب «الافتراضي» التهويلي، لسبب أساسي هو أنها اعتمدت، في نسج مكوناتها وتفاعلها، على «فهم خارجي» للآخر [61].

ثلاث صور نمطية كبرى صاغها الوعي والمخيلة المسيحية الغربية في الزمن الوسيط عن الإسلام، الوثنية والعنف والشبقية، بكل ما يفترض ذلك من كفر وتوحش وانحلال. بهذه الصور تمت عملية بناء خطاب مسيحي عن الإسلام، يحتل فيه الخيال والجوانب «الفانتازية» مكانة بارزة. ولذلك لا تخلو الكتابات الغربية المعاصرة عن هذا الموضوع من تأكيد على أن الخطاب المؤسس للنظرة المسيحية الوسيطة للإسلام ارتهن بقاموس لفظي ورمزي للوهم والمتخيل فيه دور حاسم؛ فالوعي الضدي بالآخر، والإدراك القوي للمنافسة، وما يفترضه ذلك من الاحتفاظ بالوجود ولدت لدى المؤسسة الكنسية الشعور بضرورة القيام برد الفعل، والتجأت من أجل تحقيق ذلك إلى كل الوسائل لشحن المتخيل الجمعي بالصور المضادة للحقيقة المسيحية، سواء تقدمت هذه الصور في شكل «صور متخيلة» تشوه الإسلام باعتباره عقيدة، أو «صور ـ كاريكاتورية» تضخم بعض الجوانب الواقعية وتصوغها في قالب منفر ولاأخلاقي، أو في «صور انتقائية» [62] تجعل من بعض المواقف الإسلامية، ولا سيما في موضوع الجنس، فرصة للتهويل، وذلك كله قصد إنتاج ردود أفعال رافضة للإسلام في كليته، وخلق شروط تعبئة نفسية ومعنوية لمحاربته؛ فالدعاية التهويلية المكررة حين تركز على الاختلافات والتناقضات، تولد مشاعر النفور والاستبعاد والرغبة في اللجوء إلى العنف. وذلك ما جسدته الظاهرة الصليبية في أبعادها الدينية والعسكرية والتخييلية.

---

(60) بخصوص الفرق في النظر إلى المسلم بين النخبة الكنسية و«الرأي العام» المسيحي، انظر التحليل الذي قام به نورمان دانيال في:

Norman Daniel: Sarrasins, chevaliers et moines dans les chansons de gestes ([s. l.: s. n.], 1986), et La Persistance des perceptions médiévales du monde arabe, dans: D'un Orient l'autre (Paris: Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (CEDEJ), 1991), pp. 75-76

(61) نفس المرجع، ص 112.

(62)Flori, Radiographie d'un stéréotype: La Caricature de l'Islam dans l'Occident chrétien sens et contre-sens, pp. 108-109.

(9)

بعض معوقات الحوار الإسلامي ـ المسيحي

وشـروط تجاوزهـا (*)

عبد المجيد الصغير (**)

ـ 1 ـ

إذا كنت قد فضلت الحديث عن مشكلة الحوار الإسلامي ـ المسيحي، فلكون هـذا الموضـوع يمثل شكلاً من أشكال حوار «الإسلام والغرب»، بل إنه بالتأكيـد أقـدم أشـكال هـذا الحـوار وأكثرهـا استمراراً في التاريخ المشترك للعالمين، الإسـلامي والغـربي. وإذا كـان «البعـد الحضـاري» يهـيمن عـلى مشكلة العلاقة بين الإسلام والغرب؛ إلا أن هذه المشـكلة الأخـيرة لا تـنحصر في مجـرد التسـاؤل عـن التلاقي أو التباعد، عن الانسجام أو التنافر بين أنماط اقتصادية أو سياسية بحتـة، بـل للمسـألة بعـد أعمق من ذلك يخص بالأولى أنماطاً ونماذج من التفكير والرؤى للحياة وللقيم، إنها أنماط «حضارية» بكل ما تحمله هذه من خصوصية إنسانية.

وحيث إن العلاقة القائمة بـين الأنمـاط والـنماذج المختلفـة هـي في آخـر التحليل شكل من أشـكال التلاقـي و«الحـوار»، فـإن هـذا يـدفعني إلى تأمـل طبيعة هذه العملية الأخيرة التي هي «الحوار»؛ إن الحوار في أساسه يتضمن

(*)في الأصل ورقة قدمت إلى: ندوة «الإسلام والغرب» التي عقدها المجلس القومي للثقافة العربية بالتعـاون مـع جامعة القاضي عياض في مراكش خلال شهر نيسان/أبريل 1997. ونشرت في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 1998).

(**) باحث عربي ـ المغرب.

بالضرورة «اعترافاً» بحق الاختلاف وبإمكانيته، إذ لا بد لعملية الحوار أن تكون مسبوقة بالاعتراف بالآخر المخالف، ولا قيام لحوار حقيقي يبدي فيه طرفا الحوار أو أحدهما «نفياً» للآخر...!

- 2 -

وما دام الأمر هكذا، وحيث إن الحوار المعني هنا يتعلق أساساً بحوار إسلامي ـ مسيحي، فمن الممكن طرح السؤال الذي يفترضه المقام، وهو هل بالإمكان قيام «رؤية إسلامية» لصالح الحوار؟ أو هل يتضمن الإسلام «إرادة» للحوار؟ جواباً عن مثل هذا السؤال، دعوني أيها السادة أن أؤكد لكم أن بنية الإسلام في الأصل، ومنذ كان، بنية حوارية واضحة، يشكل فيها «الاعتراف بالآخر» أولى مميزاتها بل أساساً «اعتقادياً» فيها. ونستطيع القول إن القرآن لم يثبت شرعية وجوده ويدافع عن اختياراته وبدائله إلا عبر أخلاقيات الحوار والنقاش، بل ربما انفرد القرآن من بين نصوص الأديان الكتابية الأخرى بذلك الحرص القوي الذي يطبع جل آياته، على محاولة طرح اختياراته الإصلاحية عبر أسلوب الجدال والحوار ومحاولة البرهان على اختياراته وبدائله، وإقناع مخالفيه بها. وما هو أهم من هذا «اعترافه» الضمني والصريح بذلك التراكم المعرفي والأخلاقي الذي يمثله تاريخ الديانات الكتابية وسيرها الحثيث نحو الإصلاح والتصحيح والكمال العقائدي والأخلاقي؛ الأمر الذي اقتضى من الإسلام، قرآناً وسنة، ضرورة «الاعتراف بالآخر» باعتباره مساهماً فعالاً في ذلك التطور الفكري والأخلاقي القابل دوماً للإصلاح و«التتميم».

إن دفاع الإسلام عما اعتبره أصولاً «جامعة» ومقاصد «مشتركة» بين كل الديانات السماوية يشكل بحق القاعدة الأساس التي بنى عليها الإسلام مشروعية رسالته، مثلما أقام عليها اعترافه بالمخالفين له، هؤلاء المخالفين الذين لم يكن بداً من أن تسري عليهم سنة التطور وضرورة الإصلاح والنزوع نحو الكمال، بحيث تصير منزلة الإسلام في سلسلة تلك التطورات ليست نفياً ولا نقيضاً أو إنكاراً، بقدر ما تصير منزلة إثبات وتتميم ووضع «اللبنة» الأخيرة في صرح الرسالات السماوية والدعوات النبوية [1].

(1) في الحديث النبوي «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق»؛ قارن بالحديث الآخر الذي يشبه فيه الإسلام «باللبنة» الأخيرة في صرح البناء الواحد للأديان السماوية... انظر: عباس محمود العقاد، العبقريات الإسلامية (القاهرة: دار الفتوح للطباعة، [د. ت.])، ص 113 ـ 125.

ومن المعلوم أن حرص الإسلام على الانتساب إلى ذلك «الأصل المشترك» بينه وبين المخالفين من أتباع الديانات السماوية قد تكرس مرة أخرى عبر اسمه الذي رضيه لنفسه ولأتباعه، ألا وهو «الإسلام»؛ حيث إن من شأن دلالة هذا الشعار أن تجعل المسلمين غير مرتبطين في ولائهم بجنس أو شعب أو بشخص من الأشخاص، بقدر ما أن ولاءهم متعلق بذلك «القاسم المشترك» من القيم العقدية والأخلاقية بين الأديان الكتابية، وهو الذي يكرسه معنى الإسلام الدائر بين الخضوع لله وحده وإفراده بالوحدانية والتسليم له وتنزيهه عن الشريك.

إن من شأن هذا الإسلام أن يعمق لدى أتباعه ذلك الشعور بالوحدة الجامعة، وهو شعور يتجاوز الخلافات الظاهرة والعرضية، ويرقى إلى معانقة تلك الوحدة الفكرية والعقائدية التي من شأنها أن تجمع بين الرسالات السماوية؛ إذ على الرغم من تسجيل الإسلام لتلك الحقيقة الواقعية المتمثلة في اختلاف الشرائع والعادات والتقاليد {**لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً**} [2]، إلا أنه لا يلبث أن يعلو على مثل هذه الاختلافات الظاهرة والضرورية، ليذكر أتباعه بوحدة الخطاب الموجه لسائر الأنبياء، ذلك الخطاب الذي توجه في الأصل إلى هؤلاء بقوله لهم {**إن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاعبدون**} [3].

من ثم جاءت تلك التأكيدات المتتالية في القرآن تذكر المؤمنين به، قبل غيرهم، أنهم حلقة من سلسلة من تلك «الحنفية» التي يعتبر إبراهيم الخليل واسطة عقدها ولبنة أساسية فيها، وحيث ذلك أمر المسلمون في تعاملهم مع «أهل الكتاب»، وعلى الرغم من الخلافات الواردة، أن يبادروا إلى الاعتراف بهم وأن يكونوا أكثر تفتحاً وأبعد عن التعصب، وأن يقولوا: {**آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون**} [4].

ذلك هو معنى الإسلام، وهذا هو إيمان المسلم، إيمان بقدر ما يحمل مشروعاً للتكميل والإتمام ومتابعة الإصلاح [5] يتضمن بالضرورة اعترافاً بالآخر

---

(2) القرآن الكريم ، «سورة المائدة،» الآية 48.

(3) نفس المرجع، «سورة الأنبياء،» الآية 92.

(4) نفس المرجع، «سورة البقرة،» الآية 136، وقارن بنفس السورة، الآية 285.

(5) { **وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه** } [نفس المرجع، «سورة المائدة،» الآية 48]، إن هذا الاعتراف يتضمن ويقتضي تكميلاً وتقويماً بحكم التأخر الزمني والتراكم المعرفي، وبحكم اغتناء التجربة الدينية للإنسان وإمكانية التقويم الشامل.. يصدق هذا على =

ورؤية تدرك «الوحدة» الجامعة بالرغم من الاختلافات الظاهرة.

- 3 -

غير أن ما يلفت الانتباه ويستغرب له في تاريخ العلاقة بين الأديان الكتابية الكبرى أن ينكر السابق منها اللاحق، ويعترف اللاحق بالسابق عليه! فاليهودية في صورتها المقننة نفي واضح لرسالة المسيحية والرسالات السماوية، في حين أن المسيحية تقابل ذلك الإنكار بالاعتراف بالتراث اليهودي وتدعو للتعامل والحوار معه كتراث مشترك ومقدس، تشكل المسيحية صورة منه، وإن تكن متميزة عنه.

غير أن الموقف اليهودي من المسيحية تكرره هذه الأخيرة في صورتها الرسمية مع الإسلام! فهي تنكر نسبته إلى تاريخ الأديان الكتابية ولا تعترف به كدين سماوي ينتمي إلى سلسلة الدعوات الدينية الإلهية [6]. في حين أن الإسلام، الآتي أخيراً، يقابل ذلك الإنكار المزدوج والمتبادل بين اليهودية والمسيحية ومنهما إلى الإسلام، يقابل ذلك الإنكار باعتراف مطلق، جعله منذ البداية يؤمن بإمكانية فتح باب الحوار مع حاملي «تراث مشترك» من شأنه أن يقرب ويوحد، أكثر مما يبعد ويفرق [7].

لسنا بعد هذا في حاجة إلى أن نذكِّر القارئ، وإن كانت الأمانة العلمية وأخلاقيات الصراحة تقتضي أن نذكر بذلك النشاط الأيديولوجي الذي قوبل به ذلك الاعتراف الإسلامي بالآخر، وهذه «الدعوة» إلى الحوار مع مخالفيه من أتباع الديانات الكتابية؛ لقد قوبل الاعتراف الإسلامي بنقيضه وهو النفي المطلق، كما قوبل بالتصميم على سحق وجوده ومحو مصدر دعوته وتشويه

=المسيحية تجاه اليهودية، وعلى الإسلام تجاه الأديان السابقة عليه. ومن هنا معنى الإشهاد الوارد في الآية الأخرى، { **وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس** } (سورة البقرة: الآية 143) والإشهاد هنا يحتمل معنى الإخبار والعلم والتقويم العادل المترتب عن ذلك التأخر الزمني والتراكم المعرفي.

(6) انظر التحفظ والشك الذي أبداه المجمع الكنسي، وهو الصورة الرسمية المعاصرة لموقف الكنيسة من الإسلام، من انتساب الإسلام إلى ملة إبراهيم، أو من كون المسلمين يعبدون «الإله الواحد الرحيم»، انظر: أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم ، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 146 ـ 148.

(7) بديهي أن اليهودي والمسيحي لا يشعران بحرج ديني حقيقي حينما تنتهك حرمات ومقدسات المسلم؛ في حين أن هذا الأخير يأبى عليه إيمانه واعترافه باليهودية والمسيحية إلا أن ينزل حرماتهما ومقدساتهما منزلة حرماته ومقدساته الخاصة.

صورته، سواء لدى الملتقطين لأخباره والمكلفين بالكتابة وإنشاء «معرفة» عنه، أو لدى المخيلة الشعبية لجماهير الناس في الغرب. لقد قوبل الاعتراف الإسلامي بذلك النوع من النشاط الأيديولوجي الذي نستطيع نعت تاريخه، باعتراف الأوساط المسيحية المعاصرة، بأنه كان مجرد تاريخ «للكذب» على الإسلام [8]. الأمر الذي أضفى على ردود الفعل المسيحية القديمة طابعاً أكثر عنفاً وأغزر إنشاء وأبعد أثراً على المستوى الثقافي.

- 4 -

من ثم كانت مثل هذه المواقف الموروثة من مخلفات القرون الوسطى الأوروبية تستوجب اليوم مراجعة نقدية وإصلاحاً، حيث من الممكن بل من الواجب أن يبادر الجانب الأوروبي ـ المسيحي إلى إظهار إرادة في «النقد الذاتي» وإذابة جبال من جليد عدم الثقة التي أقامتها الأجيال السابقة أمام فضيلة الحوار، وزادها ترسيخاً تاريخ الاصطدامات العسكرية القديمة والحديثة والمعاصرة.

والذين يظنون أن البيان الشهير للمجمع الثاني للفاتيكان (1962 ـ 1965) يمكن اعتباره، من حيث المبدأ، مساهمة إيجابية في الظاهر لإذابة الجليد وإزالة بعض تلك العوائق التي تحول دون قيام علاقة طبيعية بين الإسلام والغرب عامة، وبين الإسلام والمسيحية خاصة:

وحيث تأدى بنا الأمر إلى هذا الموضوع الأخير، وعلى الرغم من اعتقادنا أن الثلاثين سنة التي مرت الآن على إعلان بيان مجمع الفاتيكان الثاني حول الحوار الإسلامي ـ المسيحي تقتضي هي الأخرى مراجعة نقدية لهذا البيان من حيث البنية والأهداف، إلا أننا اليوم نفضل أن نبقى في حدود «الممكن» ولا نطمح في الوصول سريعاً إلى الأفضل، ونؤمن الآن على قيمة هذا البيان، إلا أننا نضطر أن نتساءل عن علة تلك الاستجابة المحتشمة والمواقف الريبية التي أحاطت حتى اليوم بتلك الدعوة إلى الحوار الإسلامي ـ المسيحي: هل بالإمكان وضع الأيدي على بعض العراقيل التي تقف حائلاً دون «وضوح النوايا» وإشاعة جو من الثقة بين المهتمين، عسانا إن تعرفنا على هذه العراقيل أن نزيحها من طريقنا و«نجدد إيماننا» عندئذٍ بإمكانية تلاقي الإسلام والغرب وتفاهم المسلمين والمسيحيين؟

---

(8) انظر: نفس المرجع، الفصلين الثالث والرابع.

نلاحظ في البداية، وبالرغم من كل ما يمكن أن يقال عن بطء تصحيح الأخطاء في «المعرفة» الاستشراقية حول العالم الإسلامي وحضارته، أن هناك تطوراً ملحوظاً وتصحيحاً ذاتياً أو مفروضاً يلاحظ في تلك «المعرفة» من حين لآخر.. إلا أن ما يؤسف له أن الإنتاج الأوروبي الآخر والذي تمثله المجامع والأوساط الكنسية المتعددة المشارب، وعلى الرغم من كونها أقدم وجوداً من الاستشراق وكانت هي الملهمة له، فإن تلك الأوساط على ما يبدو لم تستفد من أخطائها التاريخية الكبرى ولا تزال تظهر من حين لآخر وهي أكثر تصميماً على تنفيذ هدف «البعثات التبشيرية» القروسطية الذي أعلن عنه بخاصة قبل وعقب الحروب الصليبية؛ ذلك الهدف الذي لم يكن هو الحوار مع الإسلام، بل كان التصميم واضحاً هذه المرة على تنصير جميع مسلمي العالم وغزوهم إعلامياً وعقائدياً في عقر دارهم عبر ما تتيحه وسائل الإعلام الحديثة من قدرة فعالة في ذلك.

ومن الملاحظ أنه على الرغم مما تعلنه تلك الأوساط المسيحية الرسمية المعاصرة على اختلاف مذاهبها من «نية» في الحوار ومن رغبة في «التفاهم»، إلا أنها، خلافاً لتلك النوايا المعرب عنها، تأتي من الأفعال مما يجعل كل ملاحظ نزيه يتأكد من أنها أكثر تصميماً على العودة من جديد إلى نشاطها المشبوه القديم وإلى تجربتها القديمة مع الاستعمار؛ مستغلة هذه المرة مختلف المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي أعقبت الفترة الكولونيالية، أو بخاصة تلك التي أعقبت الأحداث الدولية المتتالية والمتسارعة منذ بداية سبعينيات هذا القرن حتى تسعينياته (أي بعد الفترة الناصرية واتفاقية كامب ديفيد حتى حرب الخليج سنة 1990)، وبذلك تبين التنظيمات الكنسية والحركات التبشرية المرتبطة بها، أنها غير مستعدة لتصحيح ذاتها؛ بل إنها أكثر مما مضى أصبحت تتخذ من «تاريخ الفشل» في التبشير القديم دروساً «للعبرة «لتطوير الوسائل وتحديث المناهج مع الإبقاء على الأهداف الدائرة نفسها حول وجوب الغزو و«الاختراق»، وبخاصة بين أوساط الفقراء والعاطلين والمرضى والأطفال القاصرين كذلك!

- 5 -

حيث وصل بنا المقام إلى مثل هذه العوائق التي تحول من دون قيام حوار سليم وحقيقي، ومن دون إعادة بناء الثقة مع الجانب الإسلامي، فلنمثل لتلك العوائق ببعض الوثائق ـ الشهادات المعاصرة التي أتت بعد أكثر من

عشر سنوات من التزام الفاتيكان بطي صفحات الماضي واستئناف حوار يتضمن اعترافاً بالآخر واحتراماً لخصوصيته.

إنها شهادات ـ عوائق لا يمكننا إلا أن نعتبرها أشواكاً تدمي قدم كل من يلج اليوم باب ما يعرف بالحوار الإسلامي ـ المسيحي.

أعتقد أن الأوساط المسيحية تضرب عرض الحائط بكل قيم الحوار حينما تعلن بعد أكثر من عشر سنوات من بيان الفاتيكان المنوه به، أن غرضها من ذلك اللقاء الذي يعد أكبر تجمع كنسي في عصرنا الحديث، والذي ضم أساطين ممثلي الكنائس العالمية بولاية «كولورادو» في الولايات المتحدة الأمريكية سنة 1978، أن غرضها إنما هو بالتحديد إعادة التخطيط «لعملية تنصير المسلمين» وابتكار مختلف الأساليب الجديدة الممكنة في سبيل ذلك. وإذا اكتفينا ـ لضيق الوقت عن التحليل ـ بالاستشهاد ببعض «المقررات» الصادرة عن ذلك الملتقى الكبير فإننا نقرأ فيها ما يلي [9]:

"هذه هي المرة الأولى [... التي] يُعقد فيها مؤتمر يضم هذا العدد من قاعدة المسيحيين ليناقشوا عملية تنصير المسلمين" . كما نقرأ: «نحن بحاجة إلى مئات المراكز التي تؤسس حول العالم بواسطة النصارى للتركيز على الإسلام، ليس فقط لخلق «فهم» أفضل للإسلام، وللتعامل المسيحي مع الإسلام، وإنما لتوصيل ذلك الفهم إلى المنصرين من أجل اختراق الإسلام في صدق ودهاء»! «لقد وطدنا العزم على العمل بالاعتماد المتبادل مع كل النصارى والكنائس الموجودة في العالم الإسلامي... ويجب أن تخرج الكنائس القومية [في العالم الإسلامي] من عزلتها، وتقتحم بعزم جديد ثقافات ومجتمعات المسلمين الذين تسعى إلى تنصيرهم. وعلى المواطنين النصارى في البلدان الإسلامية وإرساليات التنصير الأجنبية العمل معاً، بروح تامة، من أجل الاعتماد المتبادل والتعاون المشترك لتنصير المسلمين». ثم «إذا كانت تربة المسلمين في بلادهم هي، بالنسبة إلى التنصير أرضاً صلبة [...] ووعرة [...] أفليس بالإمكان إيجاد «مزارع» خصبة بين المسلمين المشتتين

(9) النصوص المستشهد بها هنا منتزعة من دراسة د. محمد عمارة لمقررات هذا المؤتمر والتي صدرت ترجمتها العربية عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في واشنطن بعنوان: «التنصير خطة لغزو العالم الإسلامي». انظر: محمد عمارة، استراتيجية التنصير في العالم الإسلامي: دراسة في أعمال مؤتمر كولورادو لتنصير المسلمين، أو (بروتوكولات قساوسة التنصير) ، سلسلة بحوث الثقافة والحضارة؛ 3 (مالطا: مركز دراسات العالم الإسلامي، 1992).

خارج بلادهم [في بلاد الغرب] حيث يتم الزرع والسقي والتهيئة لعمل فعال عندما يعاد زرعهم ثانية في تربة أوطانهم كمنصرين؟» غير أن الطموح إلى هذا الغزو المنتظم تتفتح شهيته أكثر حينما يعترف أنه «لكي يكون هناك تحول إلى النصرانية فلابد من وجود أزمات ومشاكل وعوامل تدفع الناس، أفراداً وجماعات، خارج حالة التوازن التي اعتادوها. وقد تأتي هذه الأمور على شكل عوامل طبيعية، كالفقر والمرض والكوارث والحروب؛ وقد تكون معنوية كالتفرقة العنصرية أو الوضع الاجتماعي المتدني... وفي غياب مثل هذه الأوضاع المهيأة، فلن تكون هناك تحولات كبيرة إلى النصرانية. إن تقديم العون لدى الحاجة قد أصبح أمراً مهماً في عملية التنصير. وإن إحدى معجزات عصرنا أن احتياجات كثير من المجتمعات الإسلامية قد بدلت موقف حكومتها التي كانت تناهض العمل التنصيري فأصبحت أكثر تقبلاً للنصارى».

ومن الغريب أن يعترف بعض المشاركين في هذا المؤتمر أن الغاية من بعض المجامع والنوادي الفكرية ليست هي الدراسات العلمية البحتة بقدر ما هي استغلال ذلك لأجل توظيفه في عملية التنصير ذاتها؛ ذلك أن المركز المسيحي للدراسات في «راولبندي في باكستان [مثلاً] هو في الواقع مركز «للدراسات» الإسلامية، وهو يحاول أن يؤمن قاعدة للتفاهم المتبادل بين النصارى والمسلمين، وأن يعلّم النصارى كيف ينصرون المسلمين بطريقة فعالة... وتسعى رابطة تنصير الأطفال [...] إلى استمالة الأطفال إلى جانب المسيح (عليه السلام) عن طريق تنظيم اجتماعات الأطفال وتجمعاتهم في مدرسة يوم الأحد وتقديم الوسائل السمعية البصرية لتشجيع الأطفال على تسليم أرواحهم للمسيح»!

والجدير بالإشارة، أن مسألة الحوار الإسلامي ـ المسيحي لم تكن لتغيب عن ذلك الملتقى الكبير، لكن الأهداف الكبرى المهيمنة على رجاله فرضت عليهم تأويلاً لمعنى الحوار ولمقاصده ينسف معناه من الأساس! وقد تم التساؤل هناك وبالحرف: «هل يمكن أن يكون الحوار بديلاً عن الإعلان والدعوة المباشرة الصريحة [للتبشير]؟ أو أن فائدته مقصورة على فترة ما قبل التنصير، أي أنه أداة لتحريك الناس ليكونوا أقرب إلى النقطة التي تكون فيها النصرانية هي الخيار الحقيقي...؟«

وقد كان من رأي مجلس الكنائس العالمي، جواباً عن هذا السؤال «أن الاشتراك في الحوار لا يعني على الإطلاق وقف المرامي التنصيرية»!! ومن الغريب أن يستخلص المكلف بملف الحوار جوهر المواقف الكنسية فيؤكد

بقوله: «إني أعتقد وجود قيمة حقيقية في الحوار، سواء على المستوى الرسمي أو غير الرسمي؛ فعلى المستوى الرسمي يمكن القيام بالكثير لتصفية المياه العكرة التي أثارتها قرون من الإمبريالية الدينية والسياسية على كلا الجانبين.. وعلى المستوى غير الرسمي فإن للحوار وظيفة طبيعية يمكن أن تفتح أبواباً للصداقات وتخلق «تفهماً» متبادلاً بغرض المشاركة في حقيقة الحياة كما يراها المسيحي، وفيما لا يستطيع شخص مسيحي مخاطباً شخصاً آخر في جو الحوار أن يقول: «اندم، وآمن بالكتاب المقدس، فإنه يستطيع أن يقول: قد ندمت وآمنت، وهذا ما حدث لي...»!

ولنسجل أن هذا المفهوم الغريب والمحدد سلفاً لمقاصد الحوار لا يزال على ما يبدو سائراً حتى وقتنا الحاضر، ويعترف بذلك الكاتب الروسي المسيحي المعاصر أليكسي جوارافسكي بقوله: «وفي الحقيقة تبرز هنا إشكالية العلاقة أو الصلة بين مفهومي الحوار و«التبشير». وقد جرت في المجمع الفاتيكاني الثاني محاولات [معزولة] لمقاومة النزعة الرامية إلى جعل الحوار ذا طابع إنجيلي تبشيري، كما ورد في مقررات المجمع... حيث وردت إشارات صريحة إلى أن مهمة الكنيسة الكاثوليكية.. أن تبشر بالمسيح والمسيحية بين مختلف الشعوب. وكان موقف الكنيسة الكاثوليكية واضحاً تماماً حول هذه المسألة ومحدداً تماماً :الحوار «الحقيقي» يشكل إنجيلية بحد ذاتها» [10] وأعتقد أنه لن يفيد طمس هذا البعد التبشيري القسري في مفهوم الحوار الإسلامي ـ المسيحي، ذلك الالتواء حول المشكل والذي يشير إليه الكاتب نفسه بتأكيده أن الكنيسة الكاثوليكية أصبحت اليوم تفضل استعمال صيغة «الاهتداء إلى المسيح» بدل صيغة التبشير أو «التحول إلى المسيحية»! وأن هذا لا يعد قضاء على الديانات الأخرى، بل هو يعمل على «نضجها الطبيعي؛ فالمبشر المسيحي ـ يؤكد الكاتب ـ يتوجب عليه أن يساعد في تسريع ذلك النضج» وتقريبه من «الخلاص»! ولا يجد الكاتب المسيحي غضاضة، وهو يتحدث عن ثقافة الشعوب الأخرى، في أن يستنتج أن «هذا يلقي على عاتق المبشر دور القائد الروحي المؤثر في تكوين النخبة الفكرية المحلية» [11].

---

(10) جورافسكي، نفس المرجع، ص 170.

(11) نفس المرجع، ص 171، والجدير بالإشارة هنا أن النموذج الذي يقدمه الكاتب لمثل هذا الدور المنوط بالمبشر المعاصر هو إندونيسيا الذي يعترف مع ذلك بأنها من الدول «الإسلامية! والملاحظ من جهة أخرى أن تاريخ المسيحية الأولى يشهد على هذه النزعة الانتقائية (Ecléctiste) في =

ذلك هو القصد المحدد، القريب والبعيد، من الحوار في التداول الكنسي المعاصر كما يقدمه لنا هذا الكاتب المسيحي الذي يعد من أكثر المسيحيين المعاصرين اعتدالاً وتحمساً للحوار.

- 6 -

ومهما يكن، فذلك نزر يسير من الكتابات ومن ركام من المقررات الصادرة عن المجامع والمؤتمرات المسيحية القديمة والمعاصرة، وهذا هو تصورها لمعنى الحوار الإسلامي ـ المسيحي وأهدافه، ولست أعدم بعد هذا شهادات الواقع الحي المزكية لكون تلك المقررات تعرف باستمرار طريقها إلى التطبيق في غرب العالم الإسلامي أو شرقه؛ وإلا كيف نبرر تلك الميزانية الضخمة التي تفوق حقاً ميزانية بعض الدول مجتمعة، والتي يوفرها الفاتيكان ومجلس الكنائس العالمي مثلاً لعملية تنصير المسلمين في إندونيسيا؟ لست أتحدث عن المستشفيات القارة والمتنقلة والمؤسسات الاجتماعية، ولكنني أتحدث عن المطارات الجوية والأساطيل البحرية والمحطات الإعلامية والصحف اليومية، ناهيك عن آلاف من الأطر البشرية المدربة؛ ما يجعل عملية التبشير في إندونيسيا وحدها حركة تستهدف صراحة المسلمين أنفسهم وحرباً معلنة عليهم وخطة قائمة على قدم وساق؛ وهو ما أسفر مؤخراً عن قيام حركة انفصال جزئية تزعمها أحد الرهبان الذي لا ندري المغزى من ترشيحه في المدة الأخيرة لجائزة نوبل «للسلام»!

وأحسب أنه من المتعذر علينا أن نقنع اليوم تلك الأوساط الممولة لمثل هذه الحركات، تحت غطاء الإعانة الإنسانية، بأن تعرب عن نيتها «الطيبة» وعن محبتها للإنسانية، فتعمل على إرسال مثل تلك الميزانية الضخمة إلى دول تلك الشعوب ومؤسساتها الوطنية، فتتولى صرفها وتوظيفها لصالح المعوزين في المجالين الصحي والاجتماعي، من دون واسطة من تلك الفئات التي تصر أن «تبيع» خدماتها الضرورية مقابل إيمان المحتاجين!

نعم! من حق الديانات الكتابية، انطلاقاً من طبيعتها المعروفة، أن تسعى

= التعامل مع «الغنوص» والعقائد القديمة ومحاولة استيعابها وتدجينها.. وشبيه بهذا الأسلوب تكرره اليوم الكنيسة المعاصرة، ولا أحسب أن مشاركة الأوساط المسيحية في ما يسمى بـ «مهرجان الموسيقى العريقة» المقام هذه السنوات الأخيرة بقلب مدينة فاس المغربية بمعزل عن تلك الرغبة في «توظيف» مفهومي الحوار والتسامح لأجل إعادة الاختراق و«الاهتداء» إلى الخلاص...!

إلى ممارسة «الدعوة» وإقناع الآخرين بقيمها ومبادئها؛ غير أنه حينما يخرج الأمر إلى التصميم على «سحق» الآخر المخالف والعمل على طرده من بيئته الأصلية، واستغلال الأزمات الاقتصادية والاضطرابات السياسية والكوارث الطبيعية، والتوجه بذلك إلى الأطفال والقاصرين والنساء، وزيارة البيوت في غياب الآباء والأزواج... كل ذلك يعتبر في الواقع نسفاً لأساس الحوار ومجرد إحياء للمواجهات القديمة. إن مفتاح الحوار وشرطه في عصرنا الحديث لا قيام له لدى الجانب المسيحي إلا بقدر استعداد وعي هذا الأخير أن يتخلص من ذلك الثقل الذي أثقله به قديماً رايموند لول (1316م)، حينما اعتبر الإسلام نقيضاً وعدواً وموضوعاً، بالتالي، «للمعرفة» التي لا تبغي غير التشويه والغزو والاختراق الفكري والمادي. وما نخشاه حقاً أن يكون ذلك الثقل عاد ليتحكم بأشكال جديدة في علاقة الإسلام والغرب في سنواتنا الأخيرة.

كل ذلك كان من الممكن تصور وقعه في الفترة الاستعمارية السائدة، ولكن بعد تلك التطورات السياسية الهائلة في العالم، وبخاصة بعد الإعلان عن حسن النوايا التي فهم منها تكريس إرادة «لطي صفحة الماضي» وفتح آفاق جديدة من الحوار والتفاهم والاعتراف بالاختلاف، فإن مثل تلك المواقف الكنسية الرسمية المعاصرة لتعتبر في الواقع انتكاساً حقيقياً وتراجعاً عملياً عما قطعه الجانب المسيحي على نفسه بالالتزام بأخلاقيات الحوار وباستعداده للاعتراف بالآخر المخالف. ولا شك أن الجميع يذكر أن مدينة مراكش المغربية قد ضمت آخر سنة 1996، احتفالاً رسمياً قدم فيه رئيس «المجلس الدولي من أجل الحوار بين الديانات» في الولايات المتحدة الأمريكية ميداليته الذهبية إلى الملك الحسن الثاني، حيث اعتبرت تلك المرة الأولى التي تمنح فيها مثل تلك الميدالية إلى شخصية إسلامية، ولكن لم تأت الأفعال مخالفة للنوايا ومعرقلة لترسيخ فضيلة الحوار، هذا الحوار الذي أكدت كلمة الملك الحسن الثاني في ذلك الاحتفال أن الإسلام يعتبر مصدراً للقيم التي تكرس مفهوم «الحوار».

- 7 -

تلك بعض النماذج من العراقيل والعوائق والعملية التي تحول حقاً دون الإيمان بجدوى قيام حوار إسلامي ـ مسيحي ودون زرع الثقة بين الغرب وعالم الإسلام.. إلا أننا لو رجعنا اليوم إلى اختبار ما تم على مستوى اللقاءات التي وقعت بالفعل في إطار الحوار الإسلامي ـ المسيحي، فإن هذه اللقاءات لم تكن في ما يبدو إلاّ انشغالاً بالمشاكل الهامشية وتهميشاً للقضايا الكبرى

التي تهم المسلمين بقدر ما تهم العلاقة بين العالمين الإسلامي والغربي.

ولعل أول التبريرات التي كانت تقدم لصالح تلك اللقاءات الإسلامية ـ المسيحية تكوين جبهة من المؤمنين» ضد «الإلحاد»... إلا أنه بالنظر إلى تلك العوائق العملية المشار إليها آنفاً والمصممة على غزو المسلمين في عقر دارهم والهجوم على النساء والأطفال واقتحام المنازل في غياب الأزواج والآباء، فإنه والحالة هذه لا يستبعد أن تكون نتيجة الحوار عكسية! وذلك حينما يكتشف المحاور المسلم أن «المؤمن» المسيحي الذي كان يحاوره بقصد مواجهة الإلحاد إنما كان يضلله بذلك فقط لجره إلى الخروج من الإسلام إلى المسيحية... وذلك قد يكون مدخلاً سريعاً للمسلم إلى الإلحاد، لا إلى الإيمان! وكأن المبشر أو المحاور المسيحي إنما يعمل في الحقيقة على نشر الإلحاد، وهو عكس المقصود!

هذا علاوة على مبررات أخرى ليست هذه مناسبة بسطها تتعلق بالمفارقة التي يشعر بها المسلم حينما يكتشف «كذب» نبيه ورسوله محمد(صلى الله عليه وسلم)، فيسهل عليه حينئذ أن يكذب ويشك في كل الأديان، وأولها المسيحية نفسها التي قد يراها أولى بالشك لأجل ذلك! لهذا فالتبشير المعاصر في الواقع يؤدي إلى عكس المقصود، يؤدي إلى الإلحاد، لا إلى الإيمان؛ وأخشى أن تكون بعض تصريحات كبار المبشرين تقبل بهذه الغاية وترضى بها بالنسبة إلى المسلمين!

ثاني المؤشرات الدالة على انشغالات لقاءات الحوار الإسلامي ـ المسيحي بالأمور الهامشية دون المشاكل الحقيقية، ذلك الغياب أو التغييب التام والمقصود للقضايا التي تشغل بال العالمين، الإسلامي والمسيحي، تمس في الصميم علاقة الإسلام بالغرب، وإذا ما صادف وطرحت في مثل تلك اللقاءات أو في المجالس الكنسية العليا بعض تلك القضايا، فإن التعتيم يكون سيد الموقف، وإذا ما تم التصريح والتوضيح، فالموقف الرسمي المتخذ يكون هو الإجحاف وعدم الجنوح إلى العدل والإنصاف؛ كما هو الشأن حينما تثار في تلك المجالس المشكلة الفلسطينية.

ففي الفترة التحضيرية نفسها للمجمع الفاتيكاني الثاني حول الحوار مع الإسلام قدمت ورقة بابوية موازية رسمية ترمي إلى «تبرئة اليهود من دم المسيح» [12]. ثم قيل في مجلس الكنائس العالمي المنعقد بجنيف سنة

(12) نفس المرجع، ص 138 ـ139.

1974 إن «حق اليهود في كل فلسطين مسألة يسندها الكتاب المقدس»، أما حقوق الفلسطينيين فمسألة غير لاهوتية، إنها مجرد قضية أخلاقية!!

والتهميش نفسه قد لاحظناه قبل ذلك في مؤتمر الحوار الإسلامي ـ المسيحي الذي عقد سواء في «عجلتون» سنة 1970، أو في «برمانا» سنة 1972، وكلاهما عقد فوق أرض عربية، وهي لبنان؛ حيث احتج منظمو المؤتمرين بأن مشكلة فلسطين مشكلة سياسية، لا علاقة لها بالعقائد الدينية التي هي جوهر اهتمامات الحوار الإسلامي ـ المسيحي [13]! مع أن هناك لقاءات للحوار المسيحي ـ اليهودي يتم فيها بوضوح تزكية «حق اليهود في أرض الميعاد»، كما حدث في أديس أبابا سنة 1971 [14].

هذا في ما يخص الجانب السياسي الملح الذي يمسه ذلك الإجحاف والابتعاد عن الإنصاف في مثل تلك اللقاءات الثنائية. غير أننا على المستوى الفكري المحض قد لا نعدم بعض التوجهات التي نعتقد أنها لا يمكن أن تخدم الحوار ما دامت تسير في اتجاه معاكس للمصالح الطبيعية والمستقبلية للعالم العربي والإسلامي، وذلك من قبيل ما لوحظ في أكثر من مناسبة من محاولة بعض المشاركين المسيحيين في تلك اللقاءات بث الروح الاتكالية والعداء للتقدم التكنولوجي بدعوى حماية الإنسان وإنقاذ «روحه» من أزمات العصر [15]. ولا شك أن الخاسر الأول والأخير من مثل هذه الدعوى هو الجانب الإسلامي الفاقد اليوم لمثل ذلك التقدم الأوروبي!

---

(13) انظر: وليم سليمان، الحوار بين الأديان ، تقديم عبد العزيز كامل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1976)، ص 61 ـ 62 و69 ـ70.

(14) نفس المرجع، ص 6 ـ 7 و38 ـ 39، الهامش الرقم (2)؛ وأن التفكير في تبرئة اليهود من دم المسيح في هذه الظروف دليل قوي على ذلك: ذلك أن كل مسيحي يساهم في الحوار بين الأديان «يجب عليه أن يبدأ فوراً بالاعتراف بالعلاقة المشؤومة بين اليهود والمسيحيين، وعليه أن يقدم توبة عن ذلك» انظر :

Johan Snock, Jewish-Christian Dialogue Today.

ولا نحتاج هنا للتذكير بذلك التباين بين مواقف الفاتيكان والغرب من استقلال «لتوانيا» ودول البلطيق، وضغطهم القوي على الاتحاد السوفياتي سابقاً لأجل منحه الاستقلال لهذه المنطقة المسيحية الخالصة، مقابل سكوتهم عن الأحداث الدامية في «الشيشان»... ونفس الموقف لوحظ في موقف الفاتيكان من استقلال «كرواتيا» وعدم تحمسه لاستقلال «البوسنة والهرسك»...!

(15) من جملة «القصص» التي كانت تروجها بعض المراسلات التبشيرية داخل العالم العربي تأكيدها أن الحرب الأهلية في لبنان إدانة صريحة للتقدم التكنولوجي وإشارة إلى الفراغ الروحي الذي ليس له من حل سوى تحول الجميع إلى المسيحية، وليس في تحقيق الأهداف السياسية الديمقراطية...!

ويتعلق بهذا الجانب الفكري أيضاً ذلك الاتجاه الرامي إلى إحداث نوع من الخلط المشوه بين الثقافات واقتراح نوع من المزيج الشبيه بالمزيج «الغنوصي» الذي لا يحترم الحدود ولا يقر بحق الاختلاف؛ وقد سبق للأب ميشيل لولونغ (M. Le Long) في ملتقى الحوار الإسلامي ـ المسيحي المنعقد في تونس سنة 1974، أن اقترح على مستوى القيم إحداث نوع من المزيج والخلط بين المفاهيم، تؤدي بالضرورة إلى تشويه الإسلام والمسيحية معاً! من قبيل ضرورة حذف العبارات النقدية ضد كل جانب في النصوص الدينية الأصلية [16]! وضرورة التعاون بين الجانبين لكتابة مقرر تعليمي مشترك للتربية الدينية؛ حيث إن فكرة الله، مثلاً، تكتب «مشتركة» انطلاقاً من النصين المقدسين، جواباً عن مثل هذه الأسئلة: ما هي السعادة؟ ما هو الشقاء؟ لماذا الشر؟ لماذا الألم؟ ما معنى الحياة والموت؟ ما دلالة التاريخ البشري... [17]؟ وكأن صاحب هذا الاقتراح لا يقر بحق الاختلاف ويفرض هموماً مسيحية خاصة على ثقافة أخرى. وليس هذا أبداً هو الهدف من الحوار الذي يقر أساساً بحق الاختلاف كما أكدنا منذ البداية... وشبيه بهذا ما عرفته بعض لقاءات الحوار «المتعدد الديانات» من إجراء فترات «للعبادة المشتركة» بقيادة بعض المشاركين، بحيث تلتقي الأرواح وتنمحي الاختلافات والرسوم والأشكال... [18]!

ـ 8 ـ

تلك جملة من العراقيل والعوائق التي يمكن تلمسها في الواقع اليومي المعيش حتى يومنا هذا، والتي تحول في نظرنا دون قيام حوار حقيقي وسليم بين الإسلام والمسيحية؛ وهي العوائق المسؤولة في ظننا عما نجده من شكوك قوية في جدوى هذه اللقاءات لدى العديد من مثقفي العالم الإسلامي، فهل من سبيل لتجاوز تلك العوائق والإيمان بجدوى الحوار، وهل بالإمكان مطابقة الأفعال للنوايا الطيبة المعلن عنها؟

إن أبلغ ما نتمناه هو ألا تستغل الأوساط الكنسية، والتي ازداد نشاطها منذ

---

(16) وهو نفس ما اقترحته «إسرائيل» في نفس الفترة على مصر بعد اتفاقية كامب ديفيد!

(17) انظر :

M. Le Long, Pour une recherché dans le domaine de l'enseignement religieux,

ورقة قدمت إلى: الملتقى الإسلامي ـ المسيحي، قرطاج، الحمامات ـ القيروان، 1974، ص 167 ـ 170 (من القسم الفرنسي).

(18) كما حدث ذلك في «عجلتون» بلبنان سنة 1970، انظر : سليمان، الحوار بين الأديان ، ص 49 ـ 50.

عقدين من الزمن، ما أصبح ينعت عند البعض بـ «النظام» العالمي الجديد، وما أسفر عن هذا النظام من انتهاء صراع الشرق والغرب؛ فتعمل تلك الأوساط على توحيد الفكر الغربي وتوجيهه ضد «إبليس» جديد، وتعمد في سبيل ذلك إلى بعث جديد واستئناف عصري لنماذج كريهة من الأعمال اللاإنسانية من قبيل ما كانت تتميز به أعمال وأنشطة الكاردينال (1892) (La Vigerie) أو الأب (Ch. De Foucauld)في المغرب العربي أثناء الفترة الاستعمارية، ولا حتى من قبيل بعض المحاولات المعاصرة للتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد المستقلة، كما حدث في شهر كانون الأول/ديسمبر من سنة 1996، حينما سمحت دول السوق الأوروبية المشتركة لنفسها أن تصدر بلاغاً «تحتج» فيه رسمياً على دولة عربية إسلامية مستقلة وذات سيادة (الجزائر) لكون دستورها يؤكد على جعل اللغة العربية اللغة الرسمية للبلاد! ولا أظن أن في مثل هذه التصرفات ما يساعد على قيام حوار حقيقي خالٍ من الألغام والعوائق.

نعم! من الخطأ اعتقاد أحد العالمين، الإسلامي والغربي، إمكانية استغناء أحدهما عن الآخر، وذلك ليس فحسب لكون عالمنا المعاصر أصبح أشبه بقرية كونية، بل لأن التاريخ قد حكم عليهما قبل اليوم ومنذ القديم بذلك اللقاء الأبدي الذي لا انفصام له؛ وذلك بحكم تجاورهما في المكان، وبحكم تناوبهما على «قيادة» العالم القديم، وأيضاً بحكم «اختلافهما» في تأويل ثقافة دينية «مشتركة»، الأمر الذي لا نجده متحققاً بالنسبة إلى تلك المجتمعات الأخرى التي ظلت شبه منعزلة جغرافياً وثقافياً، كما هو الحال بالنسبة إلى الصين أو اليابان.

وربما كان من سوء حظ العالم الإسلامي، وهو يريد أن ينهض من كبواته المتلاحقة ويخرج من عصور الانحطاط، أنه يحتل من المواقع وسط العالم القديم ويجاور أوروبا الناهضة؛ وأحسب أن لو كانت اليابان تحتل موقع العالم الإسلامي نفسه من الغرب، لما سلمت من ملاحقات ومطاردات المارد الأوروبي، ولتعرضت إصلاحاتها في القرن التاسع عشر لما تعرضت له إصلاحات الدولة العثمانية أو مصر أو المغرب من عوائق عديدة لا تحصى. غير أني أعتقد مع ذلك أن هذا الجوار في المكان وذلك الاشتراك في الزمان حريان بأن يشجعا على الحوار ويتوسلا إليه بأفضل السبل الممكنة.

لأجل هذا، إذا كنا سنؤكد وشيكاً أنه لا حوار خارج «العلم» والبحث عن الحقيقة العلمية، فإن ذلك معناه أنه لا غنى للحوار عن «التسامح»، بشرط ألا ينطوي هذا المفهوم على معاني ملغومة، تجعله سلاحاً بيد الأقوى، وتنفر منه

الضعيف وتجعله يلجأ إلى مختلف الوسائل للدفاع عن النفس، فالحذر أن يصير مفهوم التسامح نفسه «سلاحاً» خفياً للاختراق واستغلال الفرص [19]؛ ولا تزال ذاكرة العرب المحدثين محفورة بالتاريخ الأسود لنوادي الماسونية و«الروتاري» التي لم تكن تجعل من مبدأ التسامح إلا وسيلة للتشويه ثم مقدمة للاختراق.

- 9 -

ومهما يكن، فإذا كان التسامح هنا مطلوباً في مثل مواطن الحوار الإسلامي ـ المسيحي بالتحديد، فيجب أن نسجل أن هذا النوع من الحوار ممارس بالفعل في التجربة الإسلامية على المستوى العملي والواقعي بين المسلمين والمسيحيين في المشرق العربي منذ قرون خلت، وقد أظهر هذا الحوار العملي الشعبي فعاليته وإيجابيته. أما إن أريد بالحوار مثل ذلك الذي يدعو إليه المجلس العالمي للكنائس أو ذلك الذي صدرت بصدده مبادرة المجمع الثاني للفاتيكان، فإن هذا الحوار في رأينا يجب أن يندرج بالأولى في إطار حوار إسلامي ـ غربي بالأساس.

وعليه فلم لا يأخذ هذا الحوار أبعاد الثقافة الغربية في جملتها مبتعداً عن تلك «التحديدات» الكنسية التي رأيناها تضيق من أفق الحوار بين الإسلام والغرب، والتي ربما حجبت عنا، بسبب ذلك، الأبعاد الإيجابية لإمكانيات الحوار ونجاحه؟ الأمر الذي يعني أن تلك «العوائق» التي لاحظناها تحول دون قيام حوار إيجابي والتي توشك أن تنسف به، إنما هي آتية في جملتها من التنظيمات الكنسية الغربية أو من بعض الأوساط الشرقية القليلة التي استقطبت من طرفها، وقلما نجد مصدر تلك العوائق من الأوساط المسيحية الشرقية [20].

في ضوء كل ذلك نؤكد من جديد أنه إن أريد إنقاذ الحوار الإسلامي ـ المسيحي وإزالة العوائق من طريقه، فالواجب رفع مستوى هذا الحوار إلى حوار «مدني»، يتم فيه توسيع قاعدته ليصبح حواراً «ثقافياً» غير مطبوع بطابع «كهنوتي» قائم على احتكار للمعرفة؛ إذ الغرب نفسه، منذ عصر النهضة، لم يعد يقبل بمثل ذلك الاحتكار؛ بل إن «الحقيقة الدينية» نفسها أصبحت ملكاً

---

(19) لقد نبه كثير من الإصلاحيين في الدولتين العثمانية والمغربية في القرن التاسع عشر إلى أن مفهوم التسامح الذي كانت تفرضه الدول الاستعمارية على المجتمعات الإسلامية لم يكن إلا قيمة «ملغومة» ترمي إلى خلخلة الوضع الاجتماعي والاقتصادي تمهيداً للتغلغل الاستعماري...

(20) انظر: سليمان، نفس المرجع، في مواطن عديدة.

للجميع، وبخاصة للدارس الباحث والمثقف، ونعتقد من جهتنا أن كل مسلم قابل، بل إنه مؤهل للدخول في مثل هذا الحوار مع الغرب، بحكم عدم اعترافه بذلك النوع من الاحتكار للمعرفة وللمقدس؛ إذ العلم نبراسه، والحقيقة هدفه.

وحيث إن توسيع دائرة الحوار أمر واجب، فالأفضل إخراجه من نطاقه الضيق الذي طبع به حتى الآن، والذي صار بسببه وكأنه لا يتم إلا تحت مظلة كنسية محضة وعبر محاور عديمة الجدوى في علاقة الإسلام والغرب، كتلك المحاور التي سبق وأن اقترحها مجمع الفاتيكان الثاني (وهي: الوحدانية؛ التقليد الإبراهيمي؛ الدراسات المسيحية لدى الجانبين؛ الدراسات المريمية؛ مسائل الآخرة؛ التعاليم الأخلاقية؛ والعبادات) [21].

لهذا فإن المسيحي المعاصر، بل إن كل مفكر ينتمي لدائرة حضارة الغرب، لا يمكنه أن يكون وارثاً للتراث النقدي الذي دشنته أوروبا عصر النهضة إن لم ينتبه ويعطي الدلالة الكاملة لتلك الاعترافات التي صدرت، في زمننا المعاصر، من مجامع كنيسة وأوساط وكتابات مسيحية متخصصة؛ اعترافات بتلك الأخطاء المعرفية الكبرى والاتهامات المزورة التي أنشئت وصيغت صياغة عقدية رسمية ثم رمى بها الإسلام.

ولا أدل على مبلغ تلك «الحرب الإعلامية» القديمة وتغلغلها في النفوس أن الإنسان الأوروبي المعاصر قد استطاع التحرر من جل ما غذته به ثقافة القرون الوسطى وأعاد النظر فيها، ومارس عليها مختلف أنواع «النقد التاريخي»؛ إلا ما تعلق بما ورثه عن المعرفة الوسطوية حول الإسلام! فإنه ما زال يعرف ترسخاً في النفوس يستعصى على الاستئصال والمراجعة النقدية حتى بعد الدعوة إلى تصحيح أخطاء الماضي!

وعليه، فمن غير المقبول بالنسبة إلى المثقف الغربي، هذه المرة، ألا يستنتج، في ضوء التقليد الفلسفي الديكارتي المعروف، أن وقوعنا في تضليل بعض مصادر المعرفة وانخداعنا بها، ولو مرة، واحدة، يستوجب بالضرورة إفراغ كل محتويات ما امتلأ من تلك المصادر والشك في صدقها وإعادة البحث مجدداً عن الحقيقة، والحقيقة وحدها.

والحقيقة هنا لا قيام لها إلا اعتماداً على المراجعة التاريخية و«النقد

(21) جورافسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم ، ص 144.

التاريخي» لتطور النظريات الدينية والذي يتماهى مع التطور العام الفكري والفلسفي ضمن تاريخ البشرية الواحد.

- 10 -

أخيراً، ومهما يقال اليوم عن فضيلة الحوار وحق الاختلاف، إلا أن هذا الحوار ليس من المؤمل أن يقتلع في وقت قصير تلك الجذور المتمكنة من النفوس والتي كانت تجعل محل الحوار العداء والمواجهة، وعليه لا بد من الانتباه إلى أن مرحلة ميلاد هذه الدعوة إلى الحوار قد تخفي بقايا نوايا التربص والحصار والمواجهة. فإذا قيل مع ذلك إن الحوار ضروري لكونه أنسب لروح العصر، فالخشية أن يكون اللجوء إلى الحوار مجرد تغيير في «الأسلحة» مع الإبقاء على النوايا الإقصائية نفسها. لذا من المفيد في كل طرح لمسألة الحوار العمل على كشف وتعرية تلك النوايا السيئة التي لا تزال كامنة وراء بعض الدعوات إلى الحوار الإسلامي ـ المسيحي؛ وذلك لن يتحقق في رأينا إلا بالنظرة الكلية للجهة الداعية إلى الحوار، بحيث لا يجب أن تقع هذه الأخيرة في مواقف مزدوجة ومتناقضة بين دعوتها إلى الحوار وعملها في الآن نفسه على نسفه بمختلف وسائل الإقصاء والتربص والتشويه والتخطيط «للاختراق» [(22)].

هذا ما تعلق بضرورة مراجعة قاعدة وبنية الخطاب الداعي لممارسة فضيلة الحوار. أما من حيث منهجية العمل، فلا قيام لأي حوار من دون اعتماد الأسلوب العلمي المحض القائم على المراجعة الموضوعية للمواقف وللمكونات الثقافية والعقائدية للطرفين المتحاورين؛ إذ ليس الحوار بالمداراة والنفاق والسكوت عن المناطق المحرمة، فهذا لن يخدم الحوار الإيجابي، بل الحوار يرمي إلى القبول بالمراجعة النقدية الشاملة قصد البحث عن نقط الالتقاء ومواطن الاختلاف أيضاً، مع احترام حق هذا الاختلاف.

وفي كل ذلك دليل، كما قلنا، على وجوب توسيع دائرة هذا الحوار الإسلامي ـ المسيحي كي يصير حواراً إيجابياً بين الإسلام والغرب، قائماً على أبرز ما في ثقافتيهما من قيم لا شك أنها منذ عصور خلت قد أثبتت قدرتها على مد جسور من التفاهم ومن العلاقات الإنسانية النبيلة.

---

(22) إن المقررات الخطيرة الصادرة عن مؤتمر «كولورادو» لتنصير العالم الإسلامي، المشار إليها آنفاً، تعتبر بالفعل مثالاً صارخاً للتناقض بين الدعوة إلى الحوار والعمل على نسفه من الأساس!

(10)

المجتمع العربي والثقافة غير العربية

أو تعدد الوعي العربي بالغرب [*]

عبد الإله بلقزيز [**]

ـ 1 ـ

ينطوي العنوان الذي نتناول بالدرس على عموميات تستدعي تبديداً يستبين به المعنى، أو قل تخصيصاً وتفريداً يسوغ معه كلام منضبط في حيز زمني ليس يستوعب أكثر من مستلّة إشكالية واحدة. ويقع ـ ضمن هذا الذي يحتاج إلى تبديد أو تخصيص ـ حدّان اثنان هما: المجتمع العربي، والثقافة غير العربية. ما الذي نريده بإيرادهما معاً في هذه المعادلة الإشكالية؟ أي مجتمع نعني وأية ثقافة نقصد؟

في مضمار الثقافة والاجتماع الثقافي ثمة بديهية أنثروبولوجية تمتنع على التجاهل: التمييز بين المقول العالم وبين المعيش الرمزي، بين ما دعاه كلود ليفي ستروس بالثقافة العالمة، وما دعاه بالثقافة المتوحشة. والمجتمع العربي ـ إسوة بسائر مجتمعات الأرض ـ يحمل في جوفه هذا التقاطب السوسيو ـ ثقافي بين قسم منه ـ هو الأعظم كما ـ ينتج ثقافته ووعيه بالعالم

(*) في الأصل نص محاضرة ألقيت في دمشق بدعوة من «مكتبة الأسد» بتاريخ 1997/9/28، ونشرت في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 1998).

(**) أستاذ الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الحسن الثاني- الدار البيضاء.

على نحو يتداخل فيه الحركي بالمرئي بالمكتوب، ويمارس وعيه الثقافي ذاك في ثورة أفعال ومسلكيات مادية واعية أو غير واعية، إدراكية أو طقوسية؛ ثم بين قسم ثانٍ منه ـ هو الأضأل حجماً والأشحّ عدداً ـ ينتج تلك الثقافة على مقتضى قواعد نظرية اصطناعية واعية أو مدركة. نسمي المجتمع الأول بالتسمية الدارجة في الكتابة السوسيولوجية المعاصرة: «المجتمع الأهلي»؛ ونسمي المجتمع الثاني باسم «مجتمع النخبة». قد تتسع مساحة المشترك بينهما أو قد تضيق، بالتناسب مع درجة التراكم الثقافي المجتمعي العام، ومع فعل قانون تفاوت التطور بين المجتمعات الوطنية العربية، غير أن المساحة إياها ـ ضاقت أو اتسعت ـ لا تستطيع إلغاء الفجوة بين نمطين من الثقافة ينهض تباينها على اختلاف عميق في آليات إنتاج الرموز وتوزيعها. وإذ نحتفظ بهذا التقسيم الماهوي ـ والوظيفي ـ للمجتمع العربي (= المجتمع الأهلي/مجتمع النخبة)، فنستعمله للتفكير ـ في حالتيه معاً ـ في طبيعة صورة الثقافة غير العربية في وعيه، نجدنا مدفوعين إلى تعيين حالة واحدة من حالات الثقافة غير العربية، وحصر التفكير فيها، اجتناب النهوض في مستويات متباينة من الموضوع، وابتغاء تقييد منهجي له ما يبرره في كل حال؛ فقد يتداعى إلى الذهن، فور الحديث عن الثقافة غير العربية، سائر الثقافات التي لا ينتجها العربي ـ من «العامة» أم من النخبة ـ حتى وإن وجد نفسه في بعض تعبيراتها. وهكذا قد تكون هذه الثقافة غير العربية ثقافة الغرب ـ مثلاً ـ أو الثقافات الإقليمية المجاورة (= الفارسية، والتركية، والأفريقية)، أو ثقافات الشرق الأقصى، كما قد تكون ـ أيضاً ـ ثقافة (أو ثقافات) المجموعات الإثنية المختلفة التي تعيش في كنف المجتمع العربي، ويتمسك أهلها بخصوصياتهم على النحو الذي يغايرهم ـ كلاً أو بعضاً ـ عن الثقافة العربية السائدة.

نكتفي من هذه الكيمياء الثقافية غير العربية بمادة واحدة هي الثقافة الغربية، وانتخابها دون سواها ليس محض انتقاء منهجي وظيفي ـ وإن كان كذلك في أحد وجوهه ـ بل هو يستند ـ أيضاً ـ إلى مبررين رئيسين:

أولهما ، أن الثقافة الغربية هي الأشد تأثيراً والأعظم اصطداماً بالمجتمع العربي قياساً بغيرها من الثقافات الوطنية والإقليمية الكبرى، بل وقياساً بالثقافات الخاصة بالمجموعات الإثنية التي تعيش بين ظهر انينا.

و ثانيهما ، أن الثقافة الغربية هي بحق ـ بالنسبة إلى العربي ـ ثقافة «الآخر»، وهذا في كل حال ما ليس ينطبق أمره على ثقافات المجموعات الإثنية المحلية، التي تنتمي ـ بهذا القدر أو ذاك ـ إلى الأنا الحضاري العربي ـ الإسلامي. ولذينك السببين، ستكون هذه الثقافة الغربية مدار حديثنا عن موقف المجتمع العربي منها.

ـ 2 ـ

في الحديث عن موقف المجتمع الأهلي العربي من الثقافة غير العربية (= الغربية)، تطالعنا حقيقتان أقام تواتر ملاحظتهما الدليل عليهما:

أولاهما ، أنه مجتمع لا يستهلك المكتوب من هذه الثقافة، في الأغلب الأعم من استهلاكه لها.

و ثانيتهما ، أن ذلك الاستهلاك يجري على مقتضى الاستجابة والإقبال المرسل، ومن دون خلفيات أو عيون نقدية:

أ ـ ليست معدلات الأمية ـ العالية في البلاد العربية ـ وحدها ما يفسر لماذا لا يتخذ الاستهلاك الثقافي للثقافة الغربية ـ من قبل المجتمع الأهلي ـ شكل استهلاك للمكتوب من تلك الثقافة. ثمة سبب آخر ينتمي إلى هذه الثقافة، وإلى الأشكال الجديدة التي باتت تعرض نفسها فيها. فهي ـ اليوم ـ ثقافة الصورة: الثقافة التي انتصرت على سحر الكلمة التقليدي وألغت فعاليته لكي تنوب منابه في تعبئة وجدان ووعي المتلقي بالمضمون والخطاب الثقافيين اللذين تتغياهما! ثقافة الصورة، اليوم، على قدر كبير من الجاذبية والإغراء والسحر الأخاذ إلى الحد الذي تستعصي فيه على المقاومة النفسية للإنسان العادي/المتلقي؛ ثقافة لا يعوزها الذكاء لإنجاز نجاح فعال في تكييف وعي ووجدان من يستهلكها: إنها تنفق الجهد كي تقدم نفسها في مستوى من الحبكة الجمالية تنهار معه كل مقاومة ممكنة أمام الرغبة في التلقي والاستهلاك. والأهم من ذلك أنه لا تعوزها أسباب القوة كي تنفذ أحكام سطوتها إحكاماً. والأسباب تلك ليست سوى التقانة العالية: التقانة التي ولجت مجال الثقافة والإعلام، فأنتجت سيلاً هائلاً من الإمبراطوريات السمعية ـ البصرية الضاربة، التي وسعت دائرة سلطتها بواسطة البث الفضائي، فبات في وسعها التوغل عميقاً في النسيج الاجتماعي والاستيطان فيه.

تكاد المادة الثقافية ـ المعروضة في شكل زخات من الصور ـ تكون الزاد الثقافي الأساس الذي يتغذى منه وعي المجتمع الأهلي العربي. بل إن المرء لا يتزيد حين يقول إن هذه المادة السمعية ـ البصرية الجديدة هي المادة الثقافية الوحيدة التي يقبل عليها العربي ويستهلكها بشراهة، فتصنع مخياله وتؤسس وعيه بالعالم والأشياء. وفي الظن أن في هذه العلاقة بين المجتمع الأهلي العربي والثقافة (السمعية ـ البصرية) غير العربية، ما يلقي الضوء على نوع الوعي بها: الوعي الذي لا يمكن وصفه بأنه متوازن أو صحي في كل حال.

ب ـ يستقبل الوعي العربي الأهلي المادة الثقافية الغربية المعروضة عليه، في شكل أصوات وصور، وهو مجرد أو يكاد من أية خلفية نقدية تسمح له بإخضاع تلك المادة إلى المساءلة، أو التحوط من الاستجابة المرسلة للخطاب الذي تحمله. يتعاطى معها استهلاكاً لا قيد عليه ولا حد له، مغموراً بشعور مزدوج متداخل: انبهاري، و«فرجوي». وجه الانبهار فيه تعطيل حاسة النقد، والاستسلام للحذر اللذيذ الذي يحدثه استهلاك تلك المادة الثقافية شديدة القدرة على جذب المتلقي واحتكار انتباهه، بل وصرفه عن محيطه اليومي صرفاً كاملاً. أما وجهه الفرجوي فبيّن من واقع أن هذا الوعي الأهلي المتلقي لا يطلب من المعروض الثقافي إلا ما تتحصل به المتعة «وتنشرح به النفس». وتكشف دراسات ميدانية لاستمزاج الرأي العام، عن أن القنوات الفضائية الثقافية أو السياسية المتخصصة هي الأقل شعبية على صعيد التداول قياساً بتلك التي تكرس معظم بثها للأفلام والمسلسلات والبرامج الغنائية وبرامج التسلية، فدرجة الفرجة والاستمتاع في هذه أعلى بما لا يقاس!

على أنه من الإنصاف القول إن هذا الجنوح إلى الانبهار بالمادة الثقافية السمعية ـ البصرية الغربية، من قبل المجتمع الأهلي العربي، والميل إلى استهلاكها بإفراط، له «أسباب نزول» داخلية: عجز الآلة الثقافية الوطنية والقومية عن إشباع حاجة الجمهور إلى مادة ثقافية وجمالية تخاطب وجدانه وتجيب عن مطالبه الرمزية. إن الهجرة العارمة إلى القنوات الفضائية الغربية هي في مثابة احتجاج جمعي على عجز وتفاهة المؤسسة الثقافية ـ الإعلامية الرسمية، أكثر منها «خيانة» من الشعب لثقافته الوطنية! إنها لجوء اضطراري

إلى حيث التحرر النسبي من بؤس ثقافي صنعناه بأيدينا وندفع اليوم ثمنه عزوفاً من شعبنا عن ثقافتنا. قطعاً ليس الشعب من يخون ثقافته حين يفرنقع عنها وجدانه وانتباهه، بل إن هذه الثقافة هي من تخون دورها الاجتماعي والوطني حين لا تنجب إلا البؤس.. والبؤس وحده!

وتوخياً للنسبية في الأحكام، علينا أن نعترف أن حالة الإقبال الانبهاري على الإنتاج الثقافي الغربي، السمعي ـ البصري ـ ليست سمة سائر مكونات المجتمع الأهلي العربي؛ وإنما هي قصر على قسم منه قد يكون الأعظم عددياً، دون أن يكون له أي امتياز تمثيلي؛ فالثابت ـ بأحكام الملاحظة ـ أن قسماً آخر من المجتمع الأهلي العربي يبدي ممانعة حادة ضد أية صلة بالثقافة الغربية، المكتوب منها والمسموع والمرئي، على خلفية الاعتقاد في مجافاتها نظام القيم الديني والاجتماعي والأخلاقي. وهذا حال المجتمع العربي المحافظ، المتمسك بمرجعيته الدينية؛ وهو المجتمع الذي يتزايد جمهور المنتسبين إليه من الأجيال الجديدة، تناسباً مع تزايد جمهور الحداثيين: ممن يستوعون الحداثة نظرياً فتكون لهم أيديولوجيا ونمط إدراك ـ وهم القلة ـ ، أو ممن يعيشونها على سبيل الغريزة الطبيعية فتكون لهم نظام سلوك يومي.

ـ 3 ـ

لا تختلف خارطة مواقف واتجاهات مجتمع النخبة العربي عن مواقف نظيره الأهلي من الثقافة الغربية. يتفاوت التعبير عنها بينهما، بسبب اختلاف الأدوات وطرائق الإفصاح الثقافي والفكري، غير أن سمات المشترك بينها وافرة بما يفيض عن الحاجة إلى دليل، وبيّنة بما لا يستدعي بياناً؛ ففي جوف مجتمع النخبة تيار انبهاري بالغرب الثقافي، متماهٍ معه، وتيار رفضوي مستنفر ضده. وربما كان موطن التميز والاختلاف أن رحاب مجتمع النخبة وسعت تياراً ثالثاً ـ لا نعثر له على أشباه ونظائر في المجتمع الأهلي ـ هو ما يمكننا أن ندعوه بـ «تيار التثاقف النقدي».

لنستعرض مواقف هذه التيارات الفكرية الثلاثة من الثقافة الغربية، من حيث هي مواقف فئة ذات اعتبار في سلم المراتبية الاجتماعية والرمزية: هي فئة المثقفين:

أ ـ يؤسس التيار الانبهاري شرعية خطابه على فرضية تقول بكونية المعرفة، ومقـولات العقـل، ومنظومة المفاهيم التي تنهض عليها فكرة الحداثة. يجذف هذا الموقف المعرفي ضد تيار الخصوصية والتميز، مستدعياً سائر المبررات التي ساقها الفكر الحديث حين انتهاضه على أنقاض الفكر القـديم، فيعيد إنتاج المعركة الثقافية ذاتها ضد ما يحسبه رديف ذلك الفكر القديم في الـداخل. يفعـل ذلـك باسم الانتساب إلى كونية لم يعد في وسع ثقافة أن تنأى بنفسها عنها لكي تحقـق نصـاب التاريخيـة.. والمعاصرة.

أطلقنا على هذا التيار اسم التيار الانبهاري لسببين على الأقل: لكونه لا يتخذ الثقافـة الغربيـة منظومة مرجعية فحسب، يستند إلى أصولها أو إلى نظمها المفاهيمية في إنتاجـه المعرفـة، بـل يقـف أمامها في حال من الذهول والاندهاش تأخذه بعيداً إلى تخوم التبشير بها: نظاماً فكرياً، ورصيداً مـن المعارف، وطرائق نهاجية في التفكير والمقاربة. وفي امتداد هذا المس الانبهاري، يهوي التيـار إيـاه إلى درك أيديولوجي ممجوج: ممارسة دور ثقافي رسولي في مجتمع مصاب بـ «الجاهلية» الفكرية، ذاهلٍ عن الحقيقة المطلقة! ثم لكونه (= نعني التيار) لا يفعل ـ في واقع الأمر ـ أكـثر مـن تـرداد مفـردات هذه المنظومة الثقافية الغربية في شكل تتحول فيه الترجمـة ـ وللدقـة: الترجمـة بـتصرف ـ إلى اسـم حركي للتأليف! ونحن لا نتزيد حين نقول إن هذا التيار ـ على تعاظم حجم قاعدته ـ لم يخلف تراثـاً معرفياً حقيقياً يملك أن يباهي به سواه، بل نحن لا نجـد ـ خـارج المشروعـين الثقـافيين الموسـوعيين لطه حسين وعبد الـلـه العروي ـ رصـيداً فكريـاً حقيقيـاً يتعـدى الـترداد، والمشـاعة اللفظانيـة ضـد القديم، والكتابة المبتسرة على طريقة الحواشي والمختصرات! لذلك تجتمـع كافـة الأسـباب للاعتقـاد بأن هذا التيار يمثل حالة انفعالية في جسم الثقافة العربيـة : حالـة الاستسـلام السـهل أمـام سـلطة الحداثة الثقافية الغربية وسطوتها الضاربة على «الهوامش» و«الأطراف»!

ب ـ يتقوم فكر التيار الرفضوي على موضوعة أيديولوجية بالغـة الادعـاء والنرجسـية : غنـاء الفكر العربي ـ والإسلامي استطراداً ـ عن أي مـورد ثقـافي أجنبـي، واسـتواؤه عـلى مقـتضى الإشـباع الذاتي الذي يستكفي به عن التماس العون المعنوي من غيره! لا فضل للثقافة الغربية على العربية (والإسلامية) ـ في ما يرى هذا التيـار ـ إلا بمقـدار مـا تمـدها بـه آلـة القـوة الماديـة العميـاء، التـي

تحصلها الغرب من باب الغلبة العسكرية والتفوق الاقتصادي والتقاني. ودون ذلك، ما من دليل معرفي على وجاهة مقالته العقلية أمام حجة ثقافة العروبة والإسلام.

يناهض التيار الرفضوي فكرة كونية الثقافة الغربية وشمول أحكامها سائر المجتمعات والثقافات، مشدداً على أطروحة الخصوصية بوصفها التعبير الطبيعي والعادل عن كل ثقافة. بل هو ينقل معركته إلى ميدان الثقافة الغربية ذاتها، فلا يتعرف منها سوى على المنزع إلى الهيمنة والتشكل والإلحاق ضد سواها من الثقافات، فينشأ في وعيه التماهي بينها وبين العدوان الثقافي والعنف الرمزي! ومن النافل القول إن مثل هذه الأحكام المسبقة ـ المكنزة بكل معاني الكراهية لـ « الآخر» وثقافته ـ تدفع التيار الرفضوي إلى إحاطة عزلته الفكرية عن العالم الخارجي بالمزيد من أسباب تنمية الانكفاء والتشرنق المرضي على الذات، وتمنعه من تحقيق القدر الطبيعي من الانفتاح على المقالة الفكرية المعاصرة. ونحن لا نضيف جديداً حين نقول إن هذا التيار يستثمر رفضويته ضده، فيفرض على نفسه حرماناً قاتلاً من التمتع بثمرات المعرفة الحديثة بدعاوى أيديولوجية باطلة المحتوى وعصابية الشكل!

وعلى ذلك، يمثل التيار الرفضوي للثقافة الغربية أعلى مراحل النكوصية في الوعي العربي، والحالة الأشد إفلاساً في ممارسة الممانعة الثقافية ضد الزحف الظافر للثقافة الغربية!

ج ـ ربما كان تيار التثاقف النقدي اللحظة الأكثر توازناً في الوعي العربي المعاصر، وعلى صعيد إدراكه للغرب والثقافة الغربية بالذات. وموطن الفرادة والتميز ـ في موقف هذا التيار ـ في تحركه على أرضية من التمثل للثقافة الغربية صلبة: فهو يبدي سائر أنواع الانفتاح عليها دون تردد، ويمارس شتى أشكال الانتهال من ثمراتها المعرفية دون تحرج؛ لكنه يحفظ لنفسه ـ في الوقت ذاته ـ حق مساءلتها، وإخضاعها للنظر النقدي لعيار درجة مطابقتها للحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العربي.

ينتظم منطق هذا التيار وعي حاد بالحاجة إلى ممارسة فعلين معرفيين متضافرين وعضويين : تمثل فكر «الآخر» ونقده في الآن نفسه. لا مجال

للمقايضة بينهما أو التضحية بأحدهما على نحو ما ينزلق إليه تيارا الكونية والخصوصية فيخطئان إدراك جدلية الفكر: جدلية الاستيعاب والنقد، التراكم والتجاوز؛ فالانتهال غير النقدي وغير المحسوب للثقافة الغربية قد يسبب عسراً شديداً في تمثل المادة المستهلكة، وقد يصيب صاحبه بحالة كوليستيرول ثقافية. وعلى النحو نفسه، قد يتحول المنزع النقدي ـ المذهبي لا المنهجي ـ إلى تعاويذ أيديولوجية عصابية إذا لم يستند إلى معرفة دقيقة وتفصيلية بمعطيات المنظومة الفكرية التي يتعوذ منها تعوذه من خبائث الأمور! وقيمة تيار التثاقف النقدي أنه يجترح سبيلاً مختلفاً ـ في مقاربته الثقافة غير العربية ـ فلا يسلك طريق الانبهار السهل بها ولا طريق الافتراء العدواني عليها؛ فهو ليس عبداً لها ولا هو جاهل بمعطياتها. ومن هذا الموقع ـ وهو ما زال اليوم موقعاً تأسيسياً في الثقافة العربية ـ يملك أن ينتج مقالة معرفية أكثر توازناً بالغرب وثقافته.

رب قائل ـ من غير تريث ـ إن التيار إياه كناية عن تيار توفيقي بين سابقيه، وأنه ـ لذلك السبب ـ لا يفعل أكثر من إنجاز مصالحة ـ لا تتحملها المعرفة ـ بين دعاة الحداثة والكونية، ودعاة الأصالة والخصوصية. وفي الظن أنه حكم يجافي منطق اشتغال عقل هذا التيار ويسبح ضد مقدماته الصريحة غير المظنونة. ذلك أن تيار التثاقف النقدي ينطلق من مسلمات معرفية يشيد على مداميكها مقالته، تثبت، بما يمتنع على الشك، أنه ليس معنياً ببناء أية مصالحة معرفية بين خطابي الحداثة والأصالة. ومن أهم هذه المسلمات أو المقدمات:

أولاً ، أن المعرفة محكومة، في النشأة والتطور، بقانون التراكم. وهي لذلك مدعوة إلى أن تعب من منظومات ومراجع فكرية أخرى ما يتأمن به رصيدها الذي تحتاج إليه للإجابة عن الأسئلة التي تطرحها على نفسها، أو يطرحها عليها الواقع.

ثانياً ، أن المعرفة تنمو بالحوار والتبادل الرمزي والتثاقف وليس بمجرد التخزين والمراكمة اليومية، وأن الحوار عصي على الوجود مع امتناع حاسة النقد والمساءلة.

ثالثاً ، أن الفكر والثقافة ليسا بنية معرفية مغلقة تتناسل معطياتها بينها

كالفطر، بل هو يمثل مستوى من مستويات (أو لحظة من لحظات) التعبير عن المحيط الواقعي والتاريخي. وبالتالي، فالأفكار لا تكتسب قيمتها من نفسها مجردة، بل من قدرتها على تمثيل اللحظة التاريخية، والتعبير عنها، والمساهمة في تغييرها تغييراً ثورياً.

وعلى قاعدة هذه المقدمات/المسلمات الثلاث، يشتغل تيار التثاقف النقدي، فيفتح خط الاتصال ـ دون تردد ـ مع الثقافة الغربية منتهلاً منها، مثلما يفتح النقد والمساءلة لها على النحو الذي يسمح له بأن يؤرخن ويموضع معطياتها الثقافية تناسباً مع مطالب محيطه الاجتماعي وظرفه التاريخي. وعلى ذلك، يصدق وصفه بأنه تيار تركيبي وليس تياراً توفيقياً؛ إنه ينطلق من الأطروحة والنفي ليحقق التجاوز بلغة الفكر الجدلي: التجاوز الذي يؤسس أطروحة جديدة يتحقق بها انفتاح جديد، وتراكم معرفي جديد، ويخرج بها الوعي العربي من ثنائياته النهضوية الموروثة وشرانقها ومنها ثنائية ـ أو إشكالية ـ الأصالة والمعاصرة.

* * *

إذا تركنا جانباً موقف المجتمع الأهلي العربي من الثقافة الغربية، لأنه يحتاج إلى تحليل إحصائي وسوسيولوجي لا نقوى عليه ولا نملك العدة النظرية والمنهجية للخوض في مسائله، واكتفينا بموقف مجتمع النخبة (أي المثقفين)، فإننا نملك أن نغامر بالقول إن تصويب هذا الموقف وتصحيحه ـ في أوساط منتجي الأفكار (المثقفين) ـ يتوقف على التحرر من حالتين وعاهتين ملازمتين لهما: من حالة الاغتراب الثقافي في المجتمع العربي اليوم ـ إلى ما يشبه جالية ثقافية أجنبية مقيمة على أرضنا، بعضها يبحث لنفسه عن اعتراف يوفر له إقامة مريحة وما يستتبعها من حق في الكلام، فيما بعضها الآخر يبدو كما لو نذر نفسه لممارسة مهمات فدائية حداثية، فانتظم في «كوماندوس ثقافي» يحارب خلف خطوط الثقافة المحافظة! ثم من حالة الانكفاء التراثوي الذي حوّل أصحابه إلى حالة ديناصورية لا تتفاعل مع العصر في أية صورة من صور التفاعل الخلاق، بل ولا تنتمي إليه إلا انتماء بيولوجياً في أفضل الحالات! وسيظل الموقف العربي من ثقافة «الآخر» محكوماً بأن يكون موقفاً لا تاريخياً متى ظل رهين المحبسين: أعني المقالتين: الانبهارية الاغترابية، والتراثوية الرفضوية.

حان الوقت للرفضويين لكي يكفوا قليلاً عن الكلام المعقم، الـذي صـنع في عصـور غـابرة (مـن دون أن نعرف إن كانت صلاحية استهلاكه ما زالت مستمرة!)، فينصتوا إلى خطاب غـيرهم عسـاهم يعثرون فيه على ما يجيب عن نوازل العصر دون عصـاب. وحـان للانبهـاريين أن ينتقلـوا مـن حالـة الإصغاء المديد للغرب إلى حالة كلام لا يكونون فيه مجرد ببغاوات، بل أهل رأي أو أصحاب مقـالات بعبارة الشهرستاني. لم نعد في حاجة إلى مبشرين منا برسالة الرجل الأبيض، بل نريد أن ننتجهـا نحـن لا أن نستوردها كما نستورد السلع، فتكـون أصـيلة نحـل بهـا عقـدة الهويـة. ولم نعـد في حاجـة إلى مبشرين منا بعصر ذهبي حضاري عربي مضى، بل نريد أن نبنيه على مقاساتنا المعاصرة، أسوة بسائر أمم البشرية، فنحل بذلك عقدة انتمائنا إلى الـعصر. آن الأوان للأيـديولوجيين ـ مـن سـائر المـذاهب والفرق والنحل ـ أن يكفوا عن ممارسة الغش المعرفي ضد أنفسهم وضد الثقافة العربية.

(11)

المنزلـة بيـن المنزلتيـن [*]

عبد الفتاح كيليطو [**]

في مقدمة كتـاب الرحلـة [1]، يقـول أحمـد فـارس الشـدياق: «ويعلـم اللـه أني مـع كـثرة مـا شاهدت في تلك البلاد من الغرائب، وأدركت فيها من الرغائب، كنـت أبـداً مـنغص العـيش مكـدره (...) لما أني كنت دائم التفكير في خلو بلادنا عما عندهم من التمدن والبراعة والتفنن، ثـم تعـرض لي عوارض من السلوان، بأن أهل بلادنا قد اختصوا بأخلاق حسان، وكرم يغطي العيوب ويستر ما شان، ولا سيما الغيرة على الحرم، وصون العرض عما من هذا الصوب يذم، ثم أعود إلى التفكير في المصـالح المدنيـة، والأسـباب المعاشـية، وانتشـار المعـارف العموميـة، وإلى إتقـان الصـنائع، وتعمـيم الفوائـد والمنافع، فيحفل ذلك السلوان، وأعود إلى الأشجان».

كيف حصل هذا الاختلال بين «بلادنا» و«تلـك الـبلاد»؟ هـذا هـو السـؤال الذي يؤرق الشدياق ويثير جزعه وسـخطه «وحسراتـه عـلى قصـور حمـم أهـل

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 5 (كانون الثاني/يناير 1998).

(**) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الرباط

(1) العنوان الكامل لهذا الكتاب (الذي يشتمل في الواقع عـلى كتـابين) هـو: أحمـد فـارس الشـدياق، كتـاب الرحلة الموسومة بالواسطة إلى معرفة مالطة وكشف المخبأ عـن فنـون أوروبـا (تـونس: مطبعـة الدولـة التونسـية، 1867). وعلى هذه الطبعة اعتمدت لإيراد مقاطع كشف المخبأ التي أستشهد بها.

بلاده» [2]، ولا سيما عندما يتذكر أنه «عن المسلمين كان أخذ التمدن والفنون في الأعصر الغوابر، وكانوا قدوة في جميع المناقب والمفاخر». لقد انقلبت الأمور فصار التلاميذ (الإفرنج) أساتذة، بينما تحول الأساتذة (المسلمون) إلى تلاميذ، أو على الأقل هم مطالبون بالتتلمذ على «أولئك الناس»، وهذا ما دفع الشدياق إلى تأليف كشف المخبأ عن فنون أوروبا[3]. سيكون واسطة بينهم وبين أوروبا، سيترجم لهم إنجازاتهم لينسجوا على منوالها؛ وإن ما يخول له هذه المهمة أن «شؤونه تتجاذبه يميناً وشمالاً»، أي أن له رجلاً هنا ورجلاً هناك.

وبما أنه يقرض الشعر وهو في أوروبا، كان لا بد أن يطرح على نفسه أسئلة عن وضع الأدب العربي وعلاقته بالأدب الأوروبي، وهذا ما سنحاول إبرازه استناداً إلى ما ورد في كتابيه الساق على الساق [4]و كشف المخبأ .

في الساق على الساق ، نقرأ أن الفارياق (وهو اسم مركب من فارس الشدياق) توجه من جزيرة مالطا حيث كان يقيم ويدرس العربية، إلى تونس خلال عطلة الصيف. «ثم لما أزف رحيل الفارياق من المدينة (تونس) قال له بعض معارفه من أهلها: لو مدحت واليها المعظم فإنه أكرم من أعطى وأنعم، وأكثر الناس ارتياحاً إلى الجود والمعروف». ولما عاد إلى مالطا، «خطر بباله أن ينظم قصيدة في مدح جناب المولى المشار إليه، فأنشأ قصيدة طويلة (...) فلم يشعر بعد أيام إلا والمولى المشار إليه بعث له بهدية من ألماس» [5]. الفارياق مدح والي تونس لأنه سمع بكرمه وأريحيته؛ نلمح هنا العقد الذي يربط تقليدياً الشاعر بالأمير: قصيدة مدح مقابل مكافأة ما.

بعد مدة، ضاق صدر الفارياق بالتعليم في مالطا، «واتفق في غضون

---

(2) فمثلاً عندما يتحدث عن فصل السلط في إنكلترا، يقول: «فيا ليت شعري متى نصير نحن ولد آدم بشراً كهؤلاء البشر. ومتى نعرف الحقوق الواجبة لنا وعلينا؟ أتخال أن التمدن معناه أن يكون الناس في مدينة وفيها ذئاب وسباع؟ كلا ثم كلا». انظر: الشدياق، كشف المخبأ ، ص 155.

(3) " رغبتي في حث إخواني على الاقتداء بتلك المفاخر".

(4) أحمد فارس الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام ، 2 ج (القاهرة: المكتبة التجارية، 1920).

(5) نفس المرجع، ج 2، ص 131 ـ 132.

ذلك أن سافر إلى فرنسا المولى العظيم أحمد باشا والي إيالة تونس المفخم، وفرق على فقراء مرسيليا وباريس وغيرهما أموالاً جزيلة شاع ذكرها ثم رجع إلى مقامه؛ فرأى الفارياق أن يهنئه بقصيدة، فنظم القصيدة وبعث بها على يد من بلغها لجانبه. فلم يشعر بعد أيام إلا وربان سفينة حربية يطرق بابه، فلما دخل واستقر به المجلس قال للفارياق: قد بلغت قصيدتك لجناب سيدنا الأكرم، وقد أمرني أن أحملك إليه في البارجة؛ فلما سمع ذلك استبشر بالفرج من حرفته» [6]. وفي هذا النص إشادة بوالي تونس الذي شمل كرمه فقراء فرنسا، إلا أن ما يثير الانتباه أن الفارياق استصحب عائلته إلى تونس، فلم يستأ الوالي من ذلك، «وهنا ينبغي أن نلاحظ مزية الكرم التي خص الله تعالى بها جيل العرب دون سائر الأجيال (...). ولو أن أحد أعيان الإفرنج دعا شخصاً وأتاه ذلك الشخص ومعه غير نفسه لجابهه عند اللقاء بل لم يكن ليلقاه قط» [7]. الإشادة بالممدوح تحولت تدريجياً إلى الإشادة بالعرب، أكرم خلق الله، وإلى الغض من شأن الأوروبيين، أو الإفرنج كما يسميهم النص، الذين يقفلون الباب في وجهك إذا استصحبت أشخاصاً لم يدعهم.

ترى ما الذي حدا بالفارياق إلى عقد موازنة بين العرب والإفرنج عند حديثه عن والي تونس؟ سيتضح لنا هذا الاستطراد بعد قليل؛ لنكتف الآن بالقول إن الفارياق انتقل بأهله إلى تونس، «وهناك تعرف بجماعة من أهل الفضل والأدب، منهم من أدبه ومنهم من أترفه. وهناك حظي بتقبيل يد المولى المعظم ونال منه الصلات الوافرة» [8]. إنها فترة سعادة بالنسبة إلى الفارياق، فالكل اعترف به واحتفى به؛ بعبارة أخرى ارتقى إلى مرتبة شاعر البلاط المدلل، شأنه في ذلك شأن شعراء الماضي الغابر، المتنبي مثلاً. إلا أنه خلال مقامه في تونس، حدث شيء لم يكن في حسبانه، فلقد «سأله وزير الدولة: هل تعرف اللغة الفرنساوية؟ قال: لا يا سيدي ما عنيت بها، فإني ما كدت أتعلم لسان الإنكليز حتى نسيت من لغتي قدر ما تعلمته منه؛ فقد قدر على رأسي أن يسع قدراً معلوماً من العلم، فمتى زاد من جهة نقص من

(6) نفس المرجع، ج 2، ص 196 ـ 197.
(7) نفس المرجع، ج 2، ص 197 ـ 198.
(8) نفس المرجع، ج 2، ص 200.

أخرى» [9]. تتوقف المحاورة هنا دون أن نعلم بالضبط قصد الوزير من وضع سؤاله، وهو حقاً سؤال غريب إذا أدخلنا في اعتبارنا أنه لم يطرح أبداً على شاعر قديم؛ لم يكن يخطر ببال أي وزير أن يسأل شاعراً عن معرفته المحتملة بلغة أخرى غير العربية. نفهم من طرف خفي أن الوزير كان ينوي إسناد وظيفة في إدارته للفارياق لو كان هذا الأخير متمكناً من اللغة المذكورة، ونفهم أن الفارياق الذي مل من تدريس العربية بمالطا أضاع فرصة ثمينة في تونس بسبب جهله بالفرنساوية. إن شيئاً ما قد تغير في العالم، بحيث أصبح العرب بحاجة إلى لغة أخرى غير لغتهم. إن والي تونس يهش للمدح ويكافئ عليه، لن يمنح منصباً في ديوانه إلا لشخص يتقن الفرنسية. في عالم يسود فيه الإفرنج، لم تعد العربية كافية (بل إن الإنكليزية التي أشار الفارياق إلى معرفتها لم تحرك الوزير، لاعتبارات تاريخية معروفة).

على ما يبدو (ومع مراعاة روح الدعابة السائدة في النص)، لم يتعلم الفارياق الفرنسية لأنه خشي أن يفقد العربية، العربية التي نسي قسماً منها عندما درس الإنكليزية (خلال أسفاره يحمل دائماً معه القاموس المحيط للفيروزبادي). إن تعلم لسان أجنبي يتم على حساب اللسان الأصلي؛ لقد نسي الفارياق نصف عربيته عندما حفظ الإنكليزية، ولو درس الفرنسية لما بقي له من العربية إلا الثلث. من الراجح أن هنا إحالة إلى الجاحظ الذي قال في كتاب الحيوان متحدثاً عن «الترجمان»: «وينبغي أن يكون أعلم الناس باللغة المنقولة والمنقول إليها، حتى يكون فيهما سواء وغاية. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلم بلسانين علمنا أنه قد أدخل الضيم عليهما، لأن كل واحدة من اللغتين تجذب الأخرى، وتأخذ منها، وتعترض عليها. وكيف يكون تمكن اللسان منهما مجتمعتين فيه، كتمكنه إذا انفرد بالواحدة؟» [10]. إلا أن هناك فرقاً بين وضعية الجاحظ ووضعية الشدياق: الأول لم يكن بحاجة إلى دراسة لغة غير العربية، بينما كان لا بد للشدياق من معرفة لغة بل لغات إفرنجية.

هل كان بإمكان الشدياق تكرار تجربته التونسية في أوروبا؟ يبدو هذا

(9) نفس المرجع، ج 2، ص 200.

(10) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان ، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، 7 ج (القاهرة: البابي، 1938 ـ 1945)، ج 1، ص76.

مستحيلاً، فلا يتصور أن ينشئ شاعر عربي قصيدة عربية في مدح أمير إفرنجي، بل لا يتصور في القرن التاسع عشر الأوروبي أن يقوم شاعر، كيفما كان لسانه، بإنشاء قصيدة مدح. لو فعل لبدا عمله في غير أوانه ومن قبيل ترهات دون كيشوتية. ومع ذلك، فلقد مدح الشدياق الملكة فيكتوريا: «وقد كنت مدحت ملكة الإنكليز بقصيدة وقدمتها لضابط البلد وهو وكل بها زوجته لتهديها إلى بعض الخواتين القائمات بخدمتها، وترجمتها أيضاً إلى لغتهم، وإلى الآن لم يأتني عنها جواب ولا أعلم هل وصلت أو لا» [11].

هل أرسل الشدياق قصيدته باللغتين أو بالإنكليزية وحدها؟ كل ما نعلم أنه انتظر لعدة سنوات وعبثاً رداً من الملكة أو من أحد أفراد حاشيتها. لقد تكبد عناء ترجمة القصيدة إلى الإنكليزية تسهيلاً للتواصل، كما استنجد بضابط البلد لتوصيلهما، ولكن مجهوده ذهب سدى. والنتيجة التي استخرجها من هذا الامتحان «أن نظم القصائد سواء بالعربية أو غيرها أسهل من تقديمها للممدوح من ملوك الإفرنج». ذلك أنه «لم تجر العادة عند ملوك الإفرنج بأن يقرأوا قصائد مدح فيهم ولا غيرها أيضاً مما يخاطبون به، وإنما يقرأ ذلك كله كتّاب أسرارهم وهم يجاوبون عنها المخاطب بحسب ما يرونه صواباً» [12].

هل تاب الشدياق بعد هذا الفشل من مدح ملوك الإفرنج. أبداً، فقلد مدح لويس نابوليون عندما قام بانقلاب 2 كانون الأول/ديسمبر 1851: «ثم عدت إلى باريس واتفق حينئذ أن تولى السلطان الآني ضبط الأمور السياسية وهو يومئذ رئيس مجلس الشورى وقهر مناوئه وحاسده، فأشار علي بعض معارفي أن أمتدحه بقصيدة، فإنه ذو إلمام بالعربية وله اطلاع على لغات كثيرة»[13].

جاءت الإشارة من بعض المعارف، تماماً كما حدث بالنسبة إلى والي تونس. الشدياق يوحي بأنه لم ينظم القصيدة من تلقاء نفسه، وإنما بإيعاز من شخص ما لا يذكر اسمه، فكأنه خضع لضغط خارجي. هل ينبغي أن نصدقه عندما يعلن أنه لم يأخذ المبادرة؟ المسألة تتعدى صاحبنا وتحيل إلى طقس

(11) الشدياق، كشف المخبأ ، ص302.
(12) نفس المرجع، ص 302.
(13) نفس المرجع، ص 300.

غارق في القدم؛ فجل المؤلفين القدماء يذكرون في افتتاحيات مصنفاتهم أن شخصاً طلب منهم إنشاء كتاب في موضوع من المواضيع، شخصاً لا يسمونه عادة، وقد يكون ذا نفوذ أو مجرد صديق. وهذا الطقس يترك لدينا الانطباع أنهم كانوا يعتبرون الكتابة أمرا جسيماً وخطيراً، وأنهم كانوا بحاجة إلى الاحتماء وراء سلطة للشروع في الكتابة. بهذا المعنى ليست الكتابة نتيجة قرار ذاتي بقدر ما هي استجابة لصوت خارجي ملح، لأمر مطلق لا يجوز تغافله أو التغاضي عنه.

إلمام نابوليون بالعربية يقابله إلمام الشدياق بالفرنسية (التي درسها أثناء مقامه بباريس): إنها مقابلة جديرة بالتسجيل. كل من الشاعر والأمير «له اطلاع على لغات كثيرة»، ومع ذلك هناك فجوة كبيرة بينهما، الفجوة الموجودة بين النسق الأدبي العربي والنسق الأدبي الإفرنجي؛ فقصيدة الشدياق تشتمل على 60 بيتاً، وتبدأ بمقدمة غزلية من 13 بيتاً، وغير خاف لزوم هذه المقدمة رغم تأفف بعض الشعراء منها. ولقد حاول القدماء (ابن قتيبة مثلاً) تبريرها بكون النسيب يخلق انطباعاً حسناً لدى الممدوح يجعله يهش للقصيدة ويرتاح لسماعها. وعن المطلع الغزلي يقول الشدياق: «وهو في الحقيقة أسلوب غريب للعرب. قال العلامة الدسوقي: اعلم أنه قد جرت عادة الشعراء أنهم إذا أرادوا مدح إنسان أن يذكروا قبله الغزل لأجل تهييج القريحة وتحريك النفس للشعر والمبالغة في الوصف وترويح النفس ورياضتها» [14]. وفي مناسبة سابقة، لمس الشدياق عن قرب غرابة هذا العرف: «ولما ترجم موسيو دوكات قصيدتي التي مدحت بها المرحوم أحمد باشا باي والي تونس، وطبعها مع الترجمة، كان بعضهم يسألني هل اسم الباشا سعاد، وذلك لقولي في مطلعها: ـ زارت سعاد وثوب الليل مسدول ـ فكنت أقول: لا بل هو اسم امرأة، فيقول السائل: وما مدخل المرأة بينك وبين الباشا؟» [15]المرأة بالنسبة إلى الإفرنجي دخيلة في قصيدة المدح، إنها تتسلل بين رجلين، المادح والممدوح، تندس في شأن لا يهم إلا الرجال، إنها زائدة، غير مجدية، لا طائل تحتها ولا مبرر لوجودها.

على الرغم من عدم اقتناع الشدياق بضرورة افتتاح القصيدة بمقدمة

(14) نفس المرجع، ص 303.

(15) نفس المرجع، ص 3030.

غزلية، فإنه لم يكن بوسعه أن يتملص منها، وإلا لوسم بالنقص من طرف أنـداده ونظرائـه. ذلـك أن القصيدة وإن كان المقصود منها لويس نابوليون، فإنها موجهة أيضاً للعارفين بالشعر ولجهابذة النقد الذين سيحكمون عليها في نهاية المطاف. بهذا المعنى فـإن للقصـيدة مقصـدين ومتلقيـين: نـابوليون وحاشيته من جهة، والقراء العرب المحتملين من جهة أخرى، وهي بالتالي تتضمن همـين متناقضـين: إن أرضى الشدياق القارئ العربي بمراعاة المطلع الغزلي، فإنه لا محالـة سـينفر القـارئ الأوروبي؛ فهـو يعلم «أنه لا شيء أفظع عند الإفرنج من أن يروا في قصائد المدح تغزلاً بامرأة ووصفها بكونها رقيقـة الخصر ثقيلة الكفل نجلاء العينين سوداء الفرع، وما أشبه ذلك فشعرهم كله خصي [16]. وأفظع منـه التشبب بغلام. وأقبح من هذا وذاك نسبة شيء من صفات المؤنث إلى المـذكر كقـول الشـاعر ـ كـان ثدياه حقان ـ» [17].

كيف سيحاول صاحبنا التوفيق بين الذوق العربي والذوق الإفرنجـي؟ سـيبدأ قصـيدته بانتقـاد العرف الذي يفرض النسيب على الشاعر:

من شأن أهل الهوى أن يفرطوا الغـزلا قبـــل المـــديح وإلا ينـــدبوا الطلـــلا

أمـا النسـيب فـلا حسـناء تشـغلني إذ قلب ذي الحسن عن حسن الوفاء

بـلى أنـا ناسـب وجـداً بطيـف كـرى ما كنت أعرفه مـن قبـل أن وصـلا[18]

الغريب في الأمر أن الشدياق يؤكد أنه ضد النسيب التقليدي، ثم لا يلبث أن يتغنى بحسـناء؛ النفي والإنكار يقودان إلى التوكيد والإثبات. هذا التأرجح بين السلب والإيجاب ينعكس عـلى صـورة المرأة التي يتغنى بها، فهي «طيف كرى»، لا وجود لها في الواقع، إنها زائرة وهميـة، مجـرد أضـغاث

(16) "الخصي من الشعر: ما لم يتغزل فيه". نقلاً عن: أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب.
(17) الشدياق، نفس المرجع، ص 303.
(18) نفس المرجع، ص 300.

أحلام. لم يكن بوسع الشدياق أن يقصي المرأة عن القصيدة، فحولها إلى شبح يظهر في المنام، إلى خيال يتراءى «والليل معتكر».

يعلن الشدياق أنه «نظم هذه القصيدة في يوم واحد»، مشيراً إلى مهارته وحذقه وتمكنه من فن القريض، «إلا أنه بقيت الصعوبة في تقديمها لأعتاب الممدوح» [19]. فمن الأكيد أنها ستبقى حبراً على ورق وبلا جدوى إذا لم تصل إلى نابوليون: «فاجتمعت بالفاضل اللبيب والصديق الأديب الخواجا روفائيل كحلا وطالعته في ذلك فقال: أنا أعرف وسيلة لتقديمها ولكن ينبغي أن نترجمها إلى اللغة الفرنساوية، فإن معانيها لا تضيع بالترجمة إذ هي منسوقة على نسقهم لولا التغزل بالطيف، لكنه شيء عدمي ولا سيما أنك أشرت في مطلع القصيدة إلى إنكار الغزل قبل المديح. فمن ثم ترجمناها وأطلعنا عليها أحد أدبائهم فقال: الأولى أن ترسلوها غير مترجمة، فإن السلطان عنده تراجمين يترجمونها له، فقدمت كما هي» [20]. على ما يظهر، لم يرض الأديب الفرنسي عن الترجمة فنصح الصديقين بإرسال النص الأصلي؛ هكذا لن يكون الاتصال مباشراً وإنما عن طريق تراجمة السلطان. «وبعد أيام لم نشعر إلا والبريد يطرق الباب، وإذا بيده رسالة من كاتب السلطان باسم الخواجا المذكور وباسمي، مضمونها أن القصيدة بلغت جنابه العالي وحسن موقعها لديه وأنه يشكرنا على ذلك شكراً جزيلاً» [21].

ثم انتهى كل شيء بهذه الرسالة الجوابية الموجهة إلى الشريكين. على عكس الملكة فيكتوريا، فإن لويس نابليون (أو كاتبه) كلف نفسه عناء الرد على المديح. هل كان الشدياق ينتظر منه شيئاً آخر؟ إنه يجيب بالنفي: «لم يكن مقصودي بهذا المدح سوى نهمة الشعراء المعدية إلى تحمير دواوينهم بقولهم: وقال يمدح الملك، وقال يمدح الأمير» [22]. إنه مصاب بعدوى الشعراء التي تدفعهم إلى المدح، ملتمسين الاعتبار الذي يحظون به عندما ترد في دواوينهم أسماء وألقاب عظماء الوقت. لكنه يتناسى أن عادة الشعراء أيضاً أن يدبجوا قصائد المدح من أجل ما يأملونه من نوال وعطاء. ألم يكن هذا

(19) نفس المرجع، ص 302.
(20) نفس المرجع، ص 303 ـ 304.
(21) نفس المرجع، ص 304.
(22) نفس المرجع، ص 302.

شأنه مع والي تونس الذي أرسل سفينة حربية لاستقدامه وإكرامه؟ على كل حال لم ينل شيئاً من لويس نابوليون، ولم يتوصل بدعوة من جنابه العالي، بل لم يتمكن حتى من رؤيته.

ولا شك أن هذا حز في نفسه، فظل ينتظر فرصة لعقد الصلة به من جديد وتذكيره بالدين الذي في عنقه. ذلك أن «السلطان» لم يكافئ على المدح الذي قدم له، وهذا لا يجوز في سياق العلاقة التقليدية بين الشاعر والأمير. ولقد سنحت الفرصة للشدياق سنة بعد ذلك، عندما أعاد لويس نابوليون رسم الإمبراطورية وتلقب بنابوليون الثالث: «ثم إنه في خلال هذه الأوقات استقل السلطان المشار إليه بولاية الملك ولقب بالإمبراطور فنزعني نازغ آخر من ـ وقال يمدح الأمير ـ إلى أن أهنئه بقصيدة وأقدمها على يد رئيس تراجمين بابه الكنت دكرانج» [23]. القصيدة الجديدة تتكون من 30 بيتاً (نصف عدد أبيات القصيدة الأولى)، وما يميزها أنها مدح خالص، أي أنها خالية من النسيب بحيث تبدأ هكذا:

للـــويس نـــابوليون حـــق الســـؤدد والملـــك إذ هـــو في المعـــالي أوحـــد

بتخليه عن المقدمة الغزلية وبهجومه على المدح انطلاقاً من البيت الأول، اعتقد الشدياق أنه أزاح أكبر عقبة بينه وبين الممدوح؛ فلكي يقبل شعره أخل بنظام القصيدة المألوف وجحد المرأة بصفة جذرية وأنكر حق تصدرها للمديح. لقد قام بعملية بتر شعره واخصائه من أجل التقرب من الذوق الأوروبي. لكن أيكفي هذا ليصير مقبولاً مجازاً؟ أبداً، وهذا ما تبين له عندما قرأ القصيدة على رئيس التراجمة: «قال: ليس من هذه الصفات التي نسبتها إلى السلطان ما هو مختص به وحده، فإنه يصلح لأن يخاطب به أي ملك كان» [24]. كلام الشدياق كلام عام لا يناسب بالتحديد شخص نابوليون، إنه مرآة تعكس صورة كل الملوك ولا تعكس صورة ملك بعينه. لن يجد نابوليون نفسه فيها، وبهذا المعنى فإن قصيدة المدح العربية تسلب الممدوح خصوصيته وميزته فيضيع في نمط مثالي تختلط فيه كل الصور. وهذا ما يفسر ظاهرة أشار إليها النقاد العرب القدماء، وهي أن بعض

(23) نفس المرجع، ص 304.

(24) نفس المرجع، ص 304.

الشعراء كانوا يمدحون عدة ملوك بقصيدة واحدة؛ فما دامت القصيدة تنطبق على كل واحد منهم، فلم سيتجشمون كل مرة مشقة إنشاء أبيات جديدة؟ يكفي الشاعر، والحالة هذه، أن ينظم قصيدة واحدة وينشدها لكل الملوك الذين يصادفهم في طريقه.

إضافة إلى هذا، هناك الحاجز اللغوي والثقافي، أي انعدام التواصل، وهو ما أشار إليه رئيس التراجمة في وصفه لقصيدة الشدياق: «وهي مع ذلك عويصة لا يمكن ترجمتها ولو قدمتها كما هي لما استحسن منها غير الخط والشكل فقط» [25]. إذا كان هذا هو الارتسام الذي خرج به هذا العالم بالعربية من قراءة القصيدة، فماذا سيكون شعور القراء العاديين؟ ستتحول بين أيديهم، بدءاً بنابوليون، إلى حروف بلا معنى، سينظرون إلى متنها كما ينظرون إلى علامات لغة ميتة منقوشة على جدران معابد عتيقة، رموز غامضة لم يعد يفهمها أحد، اللهم إلا بعض المختصين في علم الآثار، أي المستشرقين بالنظر إلى هذه الحالة.

الغريب في الأمر أن الشدياق لم يكن يجهل هذا التفاوت بين الأدب العربي والأدب الأوروبي الذي كان مطلعاً عليه؛ فهو يروي أنه كان على علم بهذه الحال قبل أن ينظم قصيدته الأولى في مدح نابوليون؛ لقد كان يدرك أن الإفرنج «ينكرون المبالغة في وصف الممدوح، فإنهم أول ما يبتدئون المدح يوجهونه إلى المخاطب ويجعلونه ضرباً من التاريخ، فيذكرون فيه مساعي الممدوح ومقاصده وفضله على من تقدمه من الملوك بتعديد أسمائهم، أما تشبيهه بالبحر والسحاب والأسد والطود والبدر والسيف، فذلك عندهم من التشبيه المبتذل، ولا يعرضون له بالكرم وبأن عطاياه تصل إلى البعيد فضلاً عن القريب، فهم إذا مدحوا ملوكهم فإنما يمدحونهم للناس لا لأن يصل مدحهم إليهم. ومع علمي بهذه الحال لم يمكنني مقاومة نزعة النهمة العربية إلى تقديم القصيدة المذكورة ولا سيما لما سمعت أن الممدوح يعرف لغتنا». الفرق بين المدح في الأدبين يعود إلى نوعية التعاقد بين المادح والممدوح؛ فالمدح العربي يتأسس كما أسلفنا على عقد شخصي بين الشاعر والأمير يتم بموجبه تقديم قصيدة مقابل ثواب ما، أما المدح الأوروبي فينبني على عقد بين مؤلف المدح و«الناس»، أي عموم القراء،

(25) نفس المرجع، ص 304.

ولهذا لا يرد فيه ذكر الكرم لأن المادح لا ينتظر مكافأة على خطابه. إن الممدوح في الحالة الأولى يخاطب مباشرة، بينما في الحالة الثانية لا يتحدث عنه إلا بضمير الغائب.

إذاً لم يقاوم الشدياق الرغبة في تقديم القصيدة الأولى إلى نابوليون، فإنه في ما يخص القصيدة الثانية اقتنع بحجج رئيس التراجمة: «فلهذا أضربت عن تقديمها وشكرته على نصحه، ولكني لا أضرب عن قيدها هنا حتى ينتفخ بها بطن هذا الكتاب» [26]. لن تضيع تماماً إذ ستؤول إلى القارئ العربي، هذا القارئ الذي سيكون الملجأ الأخير بعد أن أعرض عنها القارئ الأوروبي. يلوذ الشدياق بذويه بعد أن أنكره الأجانب وردوا له شعره بلطف مشوب بشيء من الاحتقار.

يروي الشدياق هذه التجربة بعد سنوات من حدوثها، ولعل هذا ما يفسر نبرته الساخرة، ونظرته إلى الأشياء بشيء من التجرد والترفع. ولسنا بحاجة إلى كثير من الخيال لنتصور خيبة أمله عند فشله الذريع في انتزاع الاعتراف بشعره من الإفرنج. لكن الأمر يتجاوز حساسيته الشخصية ليشمل الشعر العربي برمته. ذلك أن قصيدتي الشدياق كناية عن الشعر العربي، ورفضهما يعني رفض الشعر العربي بجميع فنونه، وبالتالي رفض الأدب العربي الذي يشكل الشعر أهم مكوناته. خارج فضائه المعهود ليس للأدب العربي انتشار ورواج، بل ليس له وجود إطلاقاً. وبالنسبة إلى الشدياق، يترتب عن هذه القطيعة العنيفة بين أوروبا والعالم العربي شعور بإهانة مزدوجة، إهانة نرجسية وإهانة ثقافية.

لا نلمس هذا الشعور في كتاب كشف المخبأ الذي ألف سنة 1857 [27]، أي بعد مرور برهة من الدهر على الحادث. لكن الجرح، قبل هذا التاريخ، لم يلتئم وظل ينزف في الساق على الساق الذي نشر سنة 1855، أي ثلاث سنوات بعد إنشاء قصيدة المدح الثانية؛ فالشدياق يرخي العنان في هذا الكتاب لغيظه وحنقه، فيقول عن الإفرنج في معرض وصفه للحفاوة التي

(26) نفس المرجع، ص 304.

(27) انظر: محمد الهادي المطوي، أحمد فارس الشدياق، 1801 ـ 1887: حياته وآثاره وآراؤه في النهضة العربية الحديثة ، السلسلة الجامعية، 2 قسم (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1989)، ص 199.

لقيها في تونس: «وليت شعري أين من تكرم من ملوكهم بإرسال بارجة لاستحضار شاعر ولغمره إياه بالمال والهدايا النفيسة؟ فلعمري إن مادح ملوكهم لا جائزة له من عندهم غير تسفيهه وتنفيذه. مع أنهم أشد الخلق حرصاً على أن يشكرهم الناس ويمدحوهم. ولكنهم يأنفون من أن يمدحهم شاعر يريد نوالهم (...). وما أحد من شعراء الإفرنج استحق أن يكون نديماً لملكه؛ فغاية ما يصلون إليه من السعادة والحظوة عند ملوكهم إنما هو أن يرخص لهم في إنشاد شعرهم في بعض الملاهي» [28]. ثم يضيف: «ولهذا أي لكون الكرم مزية خاصة بالعرب لم ينبغ في أمة من الأمم شعراء مجيدون مفلقون كشعرائهم على اختلاف الأمكنة والأزمنة. وذلك من زمن الجاهلية حتى انقراض الخلفاء والدولة العربية. فإن اليونانيين يفتخرون بشاعر واحد هو أوميروس، والرومانيين بفرجيل، والطليانيين بطاسو والنمساويين بشلر [29]، والفرنسيس براسين ومولييز، والإنكليز بشكسبير وميلتون وبيرون؛ فأما شعراء العرب المبرزون على جميع هؤلاء فأكثر من أن يعدوا، بل ربما كان ينبغ في عهد واحد في زمن الخلفاء 200 شاعر كلهم بارع فائق» [30].

لمن يوجه الشدياق هذا الخطاب؟ للعرب الذين يعتبرهم أكرم الناس وبالتالي أشعر الناس؛ فإذا كان الإفرنج متفوقين في «التمدن»، فإن العرب أعلى مقاماً في الشعر. إلا أن هناك شيئاً غامضاً في كلامه، ذلك أن الشعراء العرب الذين يعتز بهم نبغوا خلال فترة بعيدة وساحقة في القدم، «في زمن الخلفاء»؛ فالشعر يشكل ماضي العرب، بينما التمدن يؤسس حاضر الإفرنج.. ثم هناك شيء آخر أكثر التباساً: من يقول إن العرب أرفع منزلة في الشعر؟ من يعترف لهم بهذه المفخرة؟ الشدياق لا يبني رأيه على أي سند إفرنجي، أي أنه لا يذكر مرجعاً أوروبياً يؤيد هذا الحكم القاطع. إنه يعترف بما حققه الإفرنج «من التمدن، والبراعة والتفنن»، ولكن الإفرنج لا يعترفون بشعره ولا بالشعر العربي بصفة عامة، بل إن ما أورده من حكمهم على

(28) الشدياق، الساق على الساق في ما هو الفارياق: أو، أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والأعجام ، ج 2، ص 198 ـ 199.

(29) هذا الشاعر في الواقع ألماني.

(30) نفس المرجع، ج 2، ص 198.

أسلوب القصيدة، يدل على نفورهم منه وإنكارهم لـه باعتبـاره شـيئاً فظيعـاً، عـلى الأقـل في بعـض جوانبه.

وليت الأمر اقتصر على الإفرنج، ففي سياق حديثه عن الصمت الذي قوبـل بـه مدحـه لملكـة الإنكليز، يضيف الشدياق: «وكل مـن تعلـم لغـات الإفـرنج مـن عليـة الـترك وأشرافهـم سـلك هـذه الطريقة؛ فإني نظمت قصيدة في ولي باشـا سـفير الدولـة العليـة في بـاريس، وأخـرى في نـامق باشـا، وأخرى في محمد علي باشا، ولم تنتج إحداها سلباً ولا إيجاباً» [31]. إن موقف هـؤلاء السـادة الأتـراك من شعر الشدياق (والشعر العربي؟) لشـبيه بموقـف الإنكليـز والفرنسـيين. وهـم في نظـر الشـدياق معذورون نوعاً ما، ذلك أن سلوكهم نابع من تعلمهم لغات الإفرنج وما يرافق ذلك من تبنٍ لعـادات القوم وآدابهم، بحيث إن قصيدة المديح تبدو لهم بناء متهافتـاً مهجـوراً. وإذا اسـتمرت الأمـور عـلى هذه الوتيرة، فإن العدوى ستنتقل لا محالة بعد فترة وجيزة إلى العرب.

مباشرة بعد ذكر الشدياق لإعراضـه عـن تقـديم قصـيدته الثانيـة إلى الإمبراطـور نـابوليون، ينتقل إلى موضوع آخر قريب وبعيد: «وفي غضون ذلك شرعـت في تـأليف كتـاب الفاريـاق» [32]، يقصد كتاب الساق على الساق . لماذا هذه الإشارة العابرة؟ أي تعويض كان يبحث عنه من خلال هذا التأليف؟ ما سر الانتقال مـن الـنظم إلى النـثر، مـن إنشـاء قصـائد المـديح إلى تـأليف كتـاب يتحدث فيه عن... عن ماذا؟ لنترك جانباً أمر تصـنيف هـذا الكتـاب ضـمن الرحلـة أو الروايـة أو السيرة الذاتية بضمير الغائب، ولنكتف بوضع السؤال التـالي: أي قـول يتسـنى في منتصـف القـرن التاسع عشر لأديب عربي شاهد أوروبا ولاحظ البون الشاسع الـذي يفصـلها عـن عالمـه المـألوف؟ ماذا بوسعه أن ينشئ عنـدما يـرى عـلى مضـض أن الأدب الـذي تغـذى بـه ونشـأ في أحضـانه لا ينسجم مع الذوق الأوروبي؟ ماذا يبقى له عندما يدرك، بصفة جلية أو غامضة، أن ثقافته الأصلية تنتمي إلى الماضي، بينما ثقافة الإفرنج مرادفة للحاضر؟ أكيد أنه لن يتنكر لماضيه ولن يترك فرصـة تمر دون الإعلان عن وفائه له، ولكنه في آن واحد لن يسـعه إلا أن يستشـف مسـتقبل العـرب في

(31) الشدياق، كشف المخبأ ، ص 302.

(32) نفس المرجع، ص 306.

حاضر الإفرنج، إنه والحالة هذه سيصف وضعيته، سينكب على عقد موازنة لانهائية بين العالمين، بين الزمانين، أو إن فضلنا بين «الساقين». أجل، سيضع ساقاً على ساق وسيستغرق في التفكير في موقعه وموضعه، أو كما قال شاعر ألماني من القرن الثالث عشر (ملمحاً على ما يبدو لتفتت عالم الفروسية):

" جلست على حجر

ووضعت ساقاً على ساق،

وأسندت عليهما مرفقي،

ثم دعمت بيدي

ذقني وخدي،

وهكذا أخذت أتأمل

كيف ينبغي العيش في هذا العالم" .

(12)

قراءة في كتاب «الإسلام يتحدى»

(الأزمة الطويلة الأمد في العالم العربي المعاصر) [*]

عبد الواحد أكمير [**]

قلما لقي كتاب حول العالم العربي المعاصر في إسبانيا الاهتمام الذي لقيه هـذا الكتـاب، الـذي صدر في شهر حزيران/يونيو 1997 [1]، ومرد ذلك ليس إلى أهميته وحساسية المواضيع التـي يتناولهـا فحسب، وإنما كذلك مكانة المؤلف العلمية حيث يعتبر من أبرز المستعربين الإسبان. وقد نشر الكثير من الأعمال عن الثقافة العربية وهو يرأس حالياً قسم الدراسات العربيـة والإسـلام بجامعـة مدريـد «أوتونما» وسبق له وأن كان رئيساً لنفس الجامعة ما بين عامي 1978 و1982.

يتناول الكتاب أسباب الأزمة السياسـية والاجتماعيـة المزمنـة التـي يعـاني منهـا العـالم العربي منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم، ويحاول التوقف عند العناصر التي تتجسـد فيهـا هذه الأزمة، وهكذا يتطرق لأهم التيارات السياسية التي ظهرت في العالم العربي من أصولية وقومية وعلمانية وليبرالية وماركسية، ويحدد طبيعة العلاقـة القائمـة بينهـا، وكـذا الأسـباب التي جعلتها تفشل في إيجاد الحلول اللازمة للأزمـة القائمـة. كـما يتنـاول العنـاصر المحـددة

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 2، العدد 12 (تشرين الأول/أكتوبر 1998).

(**) أستاذ في جامعة محمد الخامس ـ الرباط.

(1) Pedro Martinez Montavez, El Reto del Islam: La Larga crisis del mundo arabe contemporaneo , ensayo (Madrid: Temas de Hoy, 1997.

للهوية العربية، وكيف أنها لم تعد تكفي لإخراج مشاريع وحدوية إلى حيز الوجود. بجانب ذلك يتوقف في جل فصول الدراسة عند العلاقة بالغرب (العدو الصديق) ليحدد مدى مسؤوليته في هذه الأزمة؟

إن المؤلف الذي يقدم لنا من خلال الكتاب خلاصة تأملاته عن العالم العربي المعاصر خلال العشرين سنة الأخيرة كما صرح في حديث إذاعي [2]، لم يغفل أبداً مقارنة تصوراته بتلك التي تبناها غيره من كبار المفكرين العرب والغربيين وهو ما ساهم في إغناء هذا العمل.

تتضمن الدراسة أربعة فصول ، يحمل الأول عنوان «التحدي الجديد للخطاب الديني» وفيه يتناول المؤلف طبيعة العلاقة بين العالم العربي الإسلامي والغرب المسيحي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، وكيف أن هذه العلاقة كانت المسؤولة عن ظهور أزمة عامة ووضعية مليئة بالتناقضات داخل العالم العربي؛ فالغرب بالنسبة إليه لم يكن يمثل ذلك الآخر الأكثر تقدماً اجتماعياً واقتصادياً وصاحب «التدخل السلمي» الذي يسمح بالتقدم الثقافي والاجتماعي وبالتالي النموذج الذي يجب أن يقتدى به للخروج من وضعية التخلف فحسب، وإنما كذلك هو المسؤول عن الإحباط الذي يعاني منه الإنسان العربي والذي ولّد لديه حالة انفصام في التصور والأحاسيس كثيراً ما يكون غير واعٍ بها.

إن هذه الوضعية ساهمت في ظهور تيارات سياسية متباينة في العالم العربي لا يربط بينها في العديد من الحالات رابط غير رفض الغرب وأساليبه الاستعمارية، ويتوقف المؤلف في هذا الفصل عند اثنين منها هي:

أولاً: الاتجاهات الإسلامية

يميز مارتينيز مونتافيز (Martinez Montavez) في ما يتعلق بتطورها بين مرحلتين، تهم الأولى الفترة الاستعمارية، و الثانية مرحلة الاستقلال، ويتوقف عند تجربة الإخوان المسلمين التي ظهرت في مصر خلال العشرينيات من هذا القرن، فقد كانت موجهة في البداية ضد الاستعمار الإنكليزي، ثم بعد ذلك ضد الحكومات المستقلة التي تولت السلطة في البلاد. إن الفرق بين

(2) من الاستجواب الذي أجرته مع المؤلف الإذاعة الوطنية الإسبانية في مدريد بتاريخ 7 حزيران/يونيو 1997.

المرحلتين هو أنه خلال المرحلة الأولى كانت الإشكالية المطروحة تتمثل في نوع العلاقة مع الخارج أو مع الآخر المختلف والمعتدي، بينما خلال الثانية تصير الإشكالية أكثر تعقيداً حيث تصبح المواجهة مع الداخل أو مع «أنفسنا».

إن هذا يجر المؤلف إلى التوقف عند الأسباب الكامنة وراء بروز التيارات الإسلامية من جديد وبقوة خلال الثلاثين سنة الأخيرة، ويؤكد أن ذلك راجع لعوامل متعددة منها:

1 ـ تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية وبخاصة بعد فشل تجربة الحزب الواحد في عدد من البلدان العربية، وهنا يسوق مثلاً من التجربة المصرية كذلك، حيث يبين كيف أنه وإلى مطلع السبعينيات كان معظم الطلبة المتسيّسين في الجامعة من الماركسيين والناصريين، غير أنه بعد ذلك أصبحت الاتجاهات الإسلامية هي صاحبة الحضور القوي داخل الجامعة.

2 ـ مساهمة الثورة الإيرانية منذ نهاية السبعينيات في تقوية الاتجاهات الإسلامية وذلك بسبب تأثيرها السياسي والاقتصادي والاجتماعي في عدد من البلدان العربية ولا سيما المشرقية منها. لقد نجحت هذه الثورة بحسب المؤلف، في تحريك القاعدة سواء على المستوى الروحي أو البراغماتي، وبينت أن الإسلام هو دين الحشود. (Religion de masa)

3 ـ انتشار التيارات الروحية على المستوى العالمي بشكل واسع وذلك كرد فعل على المد الذي عرفته التيارات المادية، وهذا لا يستثني بلاد الإسلام، وبالتالي فعودة التيارات الأصولية يدخل ضمن ما يسميه مونتافيز بـ «الروحية الجديدة. (New Esperitualismo) »

كل هذا دفع بالغرب للاهتمام بهذه الاتجاهات الإسلامية بشكل لم يسبق له مثيل، غير أنه اهتمام سطحي ومتسرع، وهذا ما يجعل تصوره للظاهرة لا يخلو من أخطاء، فهو يستعمل للتعبير عن هذه الحركات مصطلحي (Integrismo) (Fundamentalismo) والذين إضافة إلى الاختلاف القائم بينهما على مستوى المضمون، فإنهما ظهرا في الأصل للتعبير عن واقع الغرب والحركات الدينية فيه، وبالتالي فإن تطبيقهما على الحركات الإسلامية في العالم العربي يجعلنا نقع في نوع من الإسقاط غير المبرر. إن الغرب في تناوله لظاهرة الحركات الإسلامية، لا يأخذ بعين الاعتبار عناصر تعد أساسية مثل الإطار التاريخي، ذلك لأنه يحاول شرح الظاهرة بشكل منعزل من دون ربطها

بجذورها التاريخية، وإن هذه الطريقة في تناول الموضوع تجعل مونتافيز يرى أن المتهمين الغربيين الذين يصفون الحركات الإسلامية بالراديكالية، بأنهم وبالشكل الذي يتناولون به الموضوع لا يقلون راديكالية.

كما أن الغرب يقع في خطأ ثانٍ عندما يستعمل في وصف هذه الحركات الإسلامية صيغة المفرد ((Islamismo(s)), (Fundamentalismo(s)), (Integrismo(s)) بدل صيغة الجمع، ما قد يفهم معه أن الأمر يتعلق بوحدة متماسكة ومتراصة، في حين أن هناك تبايناً واضحاً بين الاتجاهات الإسلامية إن على مستوى التصورات أو الأهداف، فكما هو الحال في كل أيديولوجية هناك نقاط تلتقي فيها الاتجاهات الأصولية، لكن هذا لا ينفي وجود نقاط اختلاف كثيرة بينها، غير أن هذا الغموض ـ بحسب المؤلف ـ ليس ناتجاً دائماً عن جهل، وإنما يستجيب في حالات متعددة لأغراض سياسية محددة، وإلا كيف يفهم أن يضم مصطلح الأصولية (Fundamentalismo) بصيغة المفرد في خانة واحدة أشخاصاً مثل معمر القذافي والشيخ عمر عبد الرحمن وتنظيمات مثل الإخوان المسلمين والجهاد الإسلامي وحركة حماس؟

وإذا كانت الاتجاهات الإسلامية ترى في الغرب جبهة خارجية تجد نفسها مجبرة على مواجهتها، فإنها على المستوى الداخلي مضطرة للرد على ثلاث جبهات متباينة تمثلها كل من الأنظمة القائمة في البلاد العربية والشعوب والمجتمعات بهذه البلدان، ثم أتباع هذه الاتجاهات والمتعاطفين معها أنفسهم. لهذه الاعتبارات يرى مونتافيز أن الاتجاهات الإسلامية لا تستطيع التخلص من تأثير الظروف المحلية للبلدان التي ظهرت فيها، حيث تحولت إلى رهينة لقضايا وطنية لم يكن من السهل البقاء بمعزل عنها، لأن الخوض فيها يضمن نوعاً من الدعم الاجتماعي، لكنه في الوقت ذاته يجعل هذه الاتجاهات في حالة مناقضة لروحها الدولية على الأقل العربية (Internacionalismo Arabe) ، والتي تشكل بالخصوص على المستوى النظري أحد أهم مظاهر هويتها.

ويخلص المؤلف إلى أنه إذا كان للاتجاهات الإسلامية في العالم العربي خلال العقود الأخيرة هدف ثنائي يتمثل في إصلاح المجتمع الذي فقد قيمه الروحية والنضال من أجل الوصول إلى السلطة السياسية، فإن استمرارية هذه الاتجاهات ونجاحها في الوصول إلى مساعيها رهين بما قد تحققه على مستويات مختلفة:

من الناحية الاجتماعية : لا ينبغي أن تحصر توجيه خطابها ـ كما تفعل حتى الآن ـ بأشخاص يعيش غالبيتهم في الظلم والفقر والاستغلال واللامساواة والحرمان من الحقوق المدنية، والذين لا يثقون بقدرة هذه الاتجاهات ـ على غرار عدم ثقتهم في المؤسسات الحكومية ـ بإخراجهم من وضعيتهم المأساوية.

من الناحية الأيديولوجية : لا ينبغي أن يقتصر تصورها للإسلام، كما هو عليه الأمر حتى الآن، في تناوله بطريقة سطحية ومتشددة ومن دون أي مظاهر للتجديد أو اجتهاد في التأويل.

ثانياً: العلمانية

يتوقف المؤلف أولاً عند مفهوم العلمانية، ليبين أنه وليد الثقافة الغربية حيث ظهر فيها منذ قرون، وقد عرف تطوراً تدريجياً مرتبطاً بالتحولات التي عرفتها المجتمعات الأوروبية، وفي ما يتعلق بالعالم العربي، فعلى الرغم من أن المفهوم ظهر منذ القرن التاسع عشر، فإنه لم يجد أبداً الصدى الذي وجده في أوروبا، كما أن تأثيره في المجتمع العربي لا يمكن أن يقارن بتأثير الاتجاهات الإسلامية، على اعتبار أنه مفهوم دخيل، في حين أن الاتجاهات الإسلامية تستند إلى مرجعية تاريخية وتراث متجذر بالمجتمع العربي، والذي لم يعرف كما كان الشأن في الغرب المسيحي مرحلة تراجع في القيم والمسؤوليات الدينية، وهذا ما يعني أن العربي المسلم لم يصل إلى قناعة فصل الدين عن الدولة أو السياسة عن المجتمع كما تريد العلمانية.

ويناقش المؤلف في هذا السياق ثلاثة آراء، الأول ، لفؤاد زكريا، والذي يعتبر أن العلمانية ضرورية في المجتمعات الإسلامية، و الثاني ، لأبي علي ياسين، الذي يرى أن العلمانية في العالم العربي لا تعني نفي الدين، و الثالث ، لمحمد عابد الجابري، الذي يعتقد أن العلمانية في العالم العربي تعد قضية مزيفة لأنها لا تحظى بالقبول إلا عندما تتخفى تحت شعارات تعتبر ضرورية بالنسبة إلى العربي، مثل الاستقلال في إطار هوية قومية واحدة، أو تطبيق ديمقراطية تحترم حقوق الأقليات، أو ضرورة الممارسة المنطقية للسياسة.

ويبدأ الفصل الثاني الذي يحمل عنوان: «العالم العربي في الوقت الراهن»، وعلى اعتبار أن المؤلف يتوجه بدرجة أولى إلى القارئ الغربي، بتقديم معلومات تقنية عن العالم العربي تهم الامتداد الجغرافي والسكان والتغذية والمياه والإنتاج والتجارة الخارجية والتجربة الصناعية.

بعد ذلك يميز بين مرحلتين تاريخيتين للوجود العربي الإسلامي، تبدأ الأولى منذ ظهور الإسلام، وتهم الثانية القرنين 19 و20. وهنا يلاحظ أن المؤلف وبحكم طبيعة المواضيع التي يتناولها الكتاب والتي تهم العالم العربي المعاصر، يقوم وبطريقة ذكية باستعمال المرحلة الأولى فحسب كنقطة مرجعية تساعد على فهم وتحليل المرحلة الثانية؛ فخلال القرون الوسطى لم ينتج العالم العربي الإسلامي حضارة لامعة فحسب، وإنما كان رائد الكون وموجه العالم، ويورد مونتافيز كمثال الحضارة الأندلسية التي يرى أنها انتهت في الزمان لكنها لم تنته في الذاكرة الجماعية العربية؛ وأنه إذا كان غير العرب ينظرون إليها كحضارة عظيمة ولكن منقرضة، فإن عظمتها تذكر العربي في الوقت الحاضر بما هو عليه من تخلف، وكأن هزائم ومآسي العرب اليوم بدأت مع سقوط الأندلس، وبالتالي فإن عام 1492، هو بداية الصيرورة الدائمة نحو التخلف.

إن وضعية التخلف هذه التي وصلها العالم العربي خلال القرن التاسع عشر قابلها تقدم لم يسبق له نظير في الغرب، وهنا يرى مونتافيز مع ألبرت حوراني، أنه في خضم هذه التحولات الكونية لم يكن بمقدور العالم العربي ومجتمعاته الاستمرار في العيش على حياة الاكتفاء الذاتي القار والمعتمد على الموروث في وقت ظهرت فيه الأطماع الاستعمارية. وبطبيعة الحال فقد نجم عن الاتصال بالغرب انتشار ظاهرة الاستعمار والتي تلاها في ما بعد تكوين الدول القطرية، وهما المرحلتان اللتان يسميهما ألبرت حوراني بعصري الإمبراطوريات الأوروبية (1800 ـ 1939)، والأمم الدول (ابتداء من عام 1939) مع اعتبار المرحلة الأخيرة من العصر الأول (1919 ـ 1939) فترة التحولات في مجال الفكر ونمط العيش. وهنا نجد مونتافيز يخالف زميله المفكر اللبناني كرونولوجياً، حيث يعتبر أن مرحلة التحول الحقيقي حدثت بالخصوص خلال عصر الأمم الدول) بعد عام 1939) والذي هو عبارة عن «مرحلة مفصلة (Tiempo bisagra) «تمتد إلى ثلاثة مستويات:

أ ـ الأربعينيات والخمسينيات

ب ـ الخمسينيات والستينيات

ج ـ بعد عام 1967.

إن هذه المرحلة تستند إلى مجموعة من الأفكار الجدلية وتتحكم فيها

مبادئ وعناصر وقوى ليست مختلفة فحسب، وإنما في كثير من الأحيان متعارضة، حيث تجانس واختلاف ووحدة وانفصال. هذه الثنائية البنيوية تظهر في الثقافة والسياسة والمجتمع والإبداع الفني وحتى في اللغة، وهي المسؤولة عن تحويل العالم العربي إلى حقل خصب لوقوع المتناقض والمفاجئ وغير المنتظر والذي لا يفهم إلا داخل هذا العالم العربي لأنه يستجيب لمنطقه الداخلي.

لقد تميز عصر الأمم الدول هذا بتحقيق الاستقلال والانعتاق من الاستعمار الأوروبي، لكنه تميز في الوقت نفسه بفضل ما بعد الاستقلال وبتعارض واصطدام بين التطلعات المثالية والواقع المعيش. إن تلك التطلعات إما لم تتحقق أو تحققت بشكل مستعجل وظرفي. وكمثال على ذلك يورد المؤلف قضية الوحدة ليس على مستوى العالم العربي ككل بل وحتى على المستوى الجهوي، ثم قضية الدولة القطرية والتي لم يكن العالم العربي بحكم ثقافته ومسيرته التاريخية مستعداً لها، وبخاصة عند تطبيقها في مناطق حساسة مثل سوريا الكبرى والخليج العربي، ذلك لأن هذه الدولة القطرية خضعت لتقسيمات وضعها الاستعمار والذي دعا فيها إلى قطع الطريق على كل محاولة ترمي إلى تحقيق الوحدة في العالم العربي.

ويرى مونتافيز أن عصر الأمم الدول هذا الذي ابتدأ عام 1939، انتهى كرونولوجياً في أواسط الثمانينيات، ومعه انتهت المرحلة الثانية من تاريخ العالم العربي المعاصر، لتبدأ مرحلة ثالثة منذ مطلع التسعينيات يتساءل عما يمكن تسميتها ويقترح ثلاثة مصطلحات:

كونية (Planetaria) ؛ عالمية (Mundialista) ؛ و«معولمة (Mundilizada) «، إنها «مرحلة مفصلة جديدة (otro tiempo bisagra) «، والتي تعتبر حرب الخليج ومسلسل السلام المتعثر في الشرق الأوسط من بعض مظاهرها.

ينتقل المؤلف بعد ذلك لمناقشة العناصر التي تقوم عليها الهوية العربية، ويتناول ثلاثة منها يعتبرها أساسية وهي: اللغة والدين والتراث الحضاري.

- **اللغة :** منذ خمسة عشر قرناً على الأقل والعربية هي لغة التواصل في هذه المنطقة، وقد أظهرت حيويتها وقدرتها الكبيرة على التطور؛ فهي لغة العلوم والمجتمع والتجارة خلال القرون الوسطى، وقد ساهمت بشكل كبير في ازدهار الفكر الإنساني وكتب بها علماء وفلاسفة كبار من غير العرب

كذلك. ولازالت حتى اليوم لغة التواصل بين أبناء المنطقة ومؤسساتها، وقد تعرضت إبـان التغلغـل الاستعماري لمواجهة تميزت بطابع عدواني من طرف اللغات الأوروبية التي كانـت تمثـل «الثقافـات المتفوقة» ويتوقف المؤلف بالخصوص عند الفرنسية التي اعتمدت طريقة تدخل مرتكزة على أبعاد أيديولوجية وسياسية مدروسة، وذلك بدرجة أولى في المغرب العربي وخصوصاً الجزائر.

- **الدين :** يحدد الإسلام نوعاً خاصاً من العلاقة بين الخالق والطبيعة والفـرد والجماعـة، وقـد وضع الأسس لمبادئ سياسية تسمح ببناء نظريات حول السلطة والحكم، وهنا نلاحـظ أن مونتـافيز لا يولي أهمية للنقاش الدائر بين عدد من الباحثين الغربيين حول «هذا النظام السياسي الإسـلامي»، وهل إشكالية الدين والسياسة مرتبطة ارتباطاً بنيوياً بالإسلام كما يريد عدد منهم؟ إن هذه العلاقة تدعمت بالأساس نتيجة للدينامية التاريخيـة التـي عرفهـا الإسـلام، بقـدر مـا يركـز عـلى أن الإسـلام سياسة وديانة في الوقت نفسه، وهو ما يساعد على فهم توجهه الكوني ثم طابعـه التوسـعي خـلال القرون الوسطى. في الوقت نفسه يرد على من يـرى أن الإسـلام يجسـد الطوباويـة وأن هـوة كبـيرة توجد بين مضمونه الروحي وتطبيقاته العملية، فيرى أن طرح الموضوع من هذا المنظور يعتـبر مـن السذاجة بمكان، لأن هذا الوضع لا يهم الإسلام فحسب، بل كل الأديان السماوية وكل عمل إنسـاني له أصل رباني، حيث يتم الوقوع في إطار لا يمكن تجاوزه من التناقضات الجزئية.
- **التراث الحضاري العربي الإسلامي** : إنه لا يتجزأ بحسب المؤلـف عـن العـنصرين السـابقين وهو شيء مشترك يحس به وبشكل متساوٍ كل عربي في الوقت الحاضر سواء كـان مغربيـاً أو سـورياً أو مصرياً أو يمنياً، فهم جميعاً يعتبرون أنفسهم وارثي هذه الحضارة بغض النظر عن المنطقـة التـي انبثقت فيها.

ويخلص المؤلف إلى أن هـذه العنـاصر الثلاثـة تظهـر إلى حـد كبـير أن العـالم العـربي يشكل مجموعة متراصة، لذا فمن الخطأ تجاهل أي واحد منها عندما يتعلق الأمر بتحقيق أهداف ومشاريع وحدوية، غير أنها لم تعد تكفي وحدها، لأن هناك عنـاصر أخـرى ماديـة أصبحت تأخذ وبشكل تدريجي أهميتها وتعتبر عائقاً في سبيل تحقيق هذه الوحدة، وعلى رأسها العنصر الاقتصادي، حيث يبرز التباين الكبير بين اقتصاديات هذه البلدان وغياب أي تعاون متين بينهـا. ولا أدل عـلى ذلـك أن حجـم المبـادلات التجاريـة العربيـة ـ العربيـة لا

يتجاوز في الوقت الحاضر 8 في المئة من مجموع مبادلاتها مع الخارج.

في الفصل الثالث ، والذي يحمل عنوان: «الفكر السياسي المعاصر في العالم العربي»، يوضح مونتافيز أن المفكر العربي لا يستطيع أن يعيش بمعزل عن السياسة، لأن هناك أسباباً تاريخية واجتماعية تفرض عليه التعامل معها ـ لدرجة أن «المفكر العربي الذي لا يطرق باب السياسة تطرق هي بابه».

وفي مناقشته للتيارات السياسية في الفكر العربي، يتوقف عند بعضها مثل الذي يتبناه أنور عبد الملك الذي يميز بين اتجاهين عامين في الفكر السياسي العربي هما الأصولية الإسلامية والليبرالية؛ أو الذي يتحدث عنه سعيد بن سعيد الذي يقسم التيارات الفلسفية في الفكر العربي المعاصر إلى ثلاثة: القومية العربية، الماركسية، والوضعية، وهنا يرى مونتافيز ضرورة توسيع الدائرة لتشمل أربعة عناصر اثنان منها محليان هي الأصولية الإسلامية والقومية العربية، واثنان خارجيان هما الماركسية والليبرالية.

أ ـ إن العنصرين الأولين وبحكم أنهما يتغذيان من بيئتهما فإن ترعرعهما وتطورهما يعد أسهل (بالرغم من أن بعض عناصر الفكر القومي استقدمت من الغرب خلال العقود الأربعة الأخيرة من القرن التاسع عشر). وعلى اعتبار أنه تناول الأصولية الإسلامية بنوع من التفصيل في الفصل الأول، فإن المؤلف يتوقف في هذا الفصل بالخصوص عند القومية العربية لكن من دون إغفال علاقتها بالأصولية.

إن القومية العربية تستند بحسب الكتاب وبشكل متفاوت على عناصر متعددة، فهناك ثلاثة منها أساسية هي اللغة والتاريخ والثقافة المشتركة، ثم هناك في مستوى ثانٍ الأرض والسكان، في حين أن عناصر أخرى مثل العرق والتضامن الاقتصادي ليس لهما إلا دور ثانوي، أما مع الدين فإنها تحاول أن تقيم حدوداً فاصلة.

إن عدم تركيزها على العناصر المادية الخالصة بشكل أساسي، جعل القومية العربية بحسب مونتافيز تأخذ طابعاً مثالياً وبالتالي لا ترتبط إلا ارتباطاً واهياً بالواقع التاريخي والاجتماعي والمادي القائم. كما أن العداء الذي يضمره لها الغرب، ساهم في عرقلة مسيرتها، هذا إضافة إلى أن قيامها بممارسة السلطة بشكل دكتاتوري في إطار اشتراكية الدولة بالبلدان التي وصلت فيها إلى الحكم أفقدها الكثير من صدقيتها، ويسوق كمثال على ذلك

القومية الناصرية والتي يرى من الخطأ استمرارها كسلطة سياسية بعد رحيل الزعيم، لأنه وكما أثبتت التجربة أعادت أخطاءه دون إيجابياته.

وقد تتبع الكتاب التطورات التي عرفها الاتجاه القومي العربي خلال العشرين سنة الأخيرة، فوضح كيف أنه يحاول الاستفادة من وضعية الهزيمة والأزمة ليجعل مشروعه أكثر واقعية (ما كان يفتقده سابقاً). غير أن واقع العالم العربي في الوقت الحاضر لا يساعد على تطور التجربة وهي ما زالت في بدايتها وتقتصرعلى الفئة المثقفة المهتمة بالموضوع. ولا يرى مونتافيز رأي سامي الجندي (أحد أعضاء حزب البعث السوري) الذي يعتبر فشل القومية العربية بمثابة فشل تجربة الجيل الذي قادها فحسب، إن هذا الفشل بحسب المؤلف قد يمتد إلى الأجيال الأخرى كذلك.

إن إحدى المعضلات المزمنة التي عانى منها التيار القومي العربي هي المواجهة مع أخيه التوأم وابن بيئته المتمثل في الأصولية الإسلامية. وقد تجلى ذلك بشكل واضح في مصر إبان المواجهات بين القومية الناصرية والإسلاميين.

إن الخلاف بحسب مونتافيز بين الاتجاهين، لا يطرح على المستوى النظري وإنما التطبيقي، ذلك لأنهما في بعدهما الأيديولوجي كثيراً ما يتغذيان من بعضهما البعض، وكلاهما اكتسب الكثير من قوته ومشروعيته من رفضه للغرب وممارساته الاستعمارية، لكن مع ذلك فلهما نظرة مختلفة للماضي والمستقبل؛ فالقومية العربية هي قبل كل شيء حركة سياسية تهم الشعوب الناطقة بالعربية وهدفها الوصول إلى الوحدة بين البلدان العربية على أساس علماني، في حين أن الاتجاهات الإسلامية تسعى إلى تحقيق الوحدة السياسية لكل المسلمين بغض النظر عن الجنسية، ولتحقيق ذلك الهدف، ترى ضرورة إيقاف المد العلماني في كل البلاد الإسلامية.

ب ـ بالنسبة إلى العنصرين الخارجيين، فإنه إذا كانت الصيرورة التاريخية قد أثبتت فشل الماركسية والتي لم تستطع تجاوز دائرة النخبة المثقفة التي تمثلها، فإن الليبرالية وعلى الرغم من أنها ما زالت تفتقر إلى القواعد النظرية الصحيحة والثابتة، فإن الظرفية التي يعيشها العالم العربي في الوقت الحاضر قد تعتبر حافزاً مهماً يفسح أمامها مجالاً أوسع لتساهم في إيجاد الحل للأزمة القائمة، ويمثل هذا فرصة ممتازة لتوطيد نفوذها في عدد من البلدان العربية، لكن على أساس ألا تحاول الاستئثار بالوضع وتعتبر نفسها البديل الوحيد.

وينتقل المؤلف في محور آخر للحديث عن الديمقراطية التي يعتبرها من أكبر عقد العالم العربي المعاصر. إن تجديد الحوار عنها خلال العشرين سنة الأخيرة جاء نتيجة للتحولات التي عرفها العالم العربي، وكذا نتيجة للعلاقة الوطيدة القائمة بين المسلمين السياسي والاجتماعي. إن هذا الحوار يطرح بشكل مختلف لما يطرح به في جهات أخرى، ليس من حيث الشكل أو على المستوى الداخلي فحسب، وإنما من حيث المضمون وعلى المستوى الخارجي كذلك. ومن أسباب هذه الوضعية الشاذة، انهيار الفكر القومي وفقدان الأنظمة التي كانت تمارس سلطتها تحت شعار التقدمية والاشتراكية، القدرة عن الإجابة، وظهور وتطور الاتجاهات الإسلامية وتشكل «نظام اجتماعي عربي جديد».

إن تجديد هذا الحوار من طرف المثقفين العرب الذين يجمعون بمختلف مشاربهم على ضرورة الديمقراطية، لكن نقطة الخلاف والجدل هي أية ديمقراطية؟ فإذا ركزنا على الواقع المعيش، فإن الديمقراطية على النمط الغربي ليست النموذج الأمثل، لأنها مسؤولة عن الحيف الاجتماعي ـ الاقتصادي، وتزايد الهوة بين الأغنياء والفقراء وبين الأقوياء والضعفاء، كما أنها مسؤولة عن تعويض الأخلاق بعدمها وقوة العقل بعقل القوة.

ويخلص المؤلف إلى أن الثقافة السياسية التي تستحق اسم الديمقراطية لا تفرض ولا تملى ولا تطبق بشكل تلقائي ولا هي مسؤولية جيل واحد، كما أن التحولات الاجتماعية لا تتحقق وتتدعم إلا بضمانات خاضعة لإيقاع بطيء، وهذا يجعل الديمقراطية في العالم العربي خلال هذه المرحلة الحاسمة من نهاية القرن العشرين، مجرد مشروع وتطلع، في وقت بدأ يظهر فيه نوع من الإحساس الموحي أن الحوار الفكري حول الموضوع قد نفد أو اقترب من ذلك، وأن الشعور الأكثر شيوعاً عند الاطلاع على النتائج هو الإحباط، وكأن الخط الدائري الذي انطلق في مطلع القرن العشرين من نقطة محددة، عاد في نهاية القرن إلى النقطة نفسها مشكلاً بذلك دائرة مغلقة.

وفي الفصل الرابع والأخير، الذي يحمل عنوان «ما بين قرنين»، يعود المؤلف للوقوف على طبيعة العلاقة القائمة بين الشرق والغرب. إن هذه العلاقة ما زالت تتسم وكما كانت دائماً بنوع من الرفض الراديكالي المتبادل والذي تتحكم فيه هويتان متباينتان، تمثل الأولى الغرب وتتجسد في ميكانيزميْ الهجوم ورفع التملك. وإن النتيجة الحتمية لذلك هي وقوع العربي

في حالة مواجهة ثنائية جدلية تتأرجح بين الغرب من جهة، وماضية من جهة أخرى، فعندما تميل الكفة للجهة الأولى يقع نوع من التقييم للثقافة العربية تعتبر من خلاله غير قادرة على المسايرة، ما ينجم عنه نوع من الخنوع والخضوع التام لثقافة الآخر، وهذه بحسب مونتافيز الحالة التي يعيشها بعض المثقفين العرب الذين درسوا في الغرب أو استقروا فيه؛ أما عندما تميل الكفة للجهة الثانية، فيقع نوع من الانطواء على النفس والمعارضة المطلقة للآخر والغوص في الذاكرة التاريخية. وفي هذه الحالة كذلك تقع حالة مخاض تتولد عنها ثنائية جدلية أخرى تتأرجح بين أمجاد الأمس وبؤس اليوم.

وينهي المؤلف الدراسة بوضع تقييم عام للعلاقة بين العالم العربي والغرب، فيرى أن طابع هذه العلاقة لا ينبغي أن يستمر بالشكل الذي هو عليه، والذي إذا كان ضاراً بالعرب مادياً وأخلاقياً، فهو ضار بالغرب كذلك، على الأقل من الناحية الأخلاقية (غير أن ذلك لا يشغله)، وهنا يتوقف عند كلمة تعد من أكثر الكلمات تداولاً في قاموس العلاقات بين الشرق والغرب وهي «التعاون La) « (Cooperation، فلا أحد يمكنه أن ينفي وجود هذا التعاون، لكن في الوقت نفسه لا أحد يستطيع أن ينكر محدوديته وقلة فعاليته، وذلك لأنه يدخل في إطار وضعية متذبذبة ورسمية وغير مدروسة بالشكل الصحيح، وتحدد انطلاقاً من الغرب الذي يجعلها دائماً في صالحه، وهذا ما يجر المؤلف إلى القول إن هذا التعاون لا يمكنه التطور والاستمرارية إذا لم يعتمد كمنهج لفلسفة التعاون (Filosafia de cooperacion)، ولأخلاق التعاون (Etica de cooperacion).

(13)

مفهوم الحضارة في الثقافتين العربية والغربية [*]

فريد أمعضشو [**]

من الصعب بمكان أن يقدم الدارسون، في الإنسانيات بخاصة، تحديدات جامعة مانعة ونهائية للأشياء والمفهومات التي يَبْغون تحديدها، لاعتبارات عديدة تحظى بغير قليل من المعقولية والمشروعية. ويقوم مصطلح «الحضارة»، مثلاً، شاهداً قوياً على ما ذكرناه، ذلك أن التعريفات المقدَّمة له متعددة ومتنوعة قديماً وحديثاً معاً، ويرجع ذلك إلى أمرين رئيسيْن على الأقلّ؛ فأما أولهما، فيمْثُل في أن دلالة هذا المصطلح عرفت تحولاً واضحاً على امتداد تاريخه الطويل، وأما ثانيهما ، فيتجلى في اختلاف المعرِّفين أنفسهم وفي تفاوت فهمهم له وفي تباين مشاربهم ومنطلقاتهم النظرية.

أولاً: حدُّ الحضارة لغة

يراد بالحضارة (بفتح الحاء المهمَلة وكسرها) في اللغة العربية: الإقامة في الحضر، وسكنى الدن والقرى. ويقابلها لفظ «البداوة» (بفتح الباء المعْجَمة وكسرها) الذي يعني السكن في البادية. قال ابن منظور المصري (ت 711هـ): «... حضَر يحضُر حُضوراً وحِضارة. ويُعدَّى فيقال: حضَره وحضِره يحضُره، وهو شاذ، والمصدر كالمصدر... والحضَر: خلاف البدو. والحاضر: خلاف البادي... الحاضر: المقيم في المدن والقرى، والبادي: المقيم في البادية... ويقال: فلان من أهل الحاضرة وفلان من أهل البادية، وفلان حضَري وفلان بدَوي. والحِضارة: الإقامة في الحضَر (عن أبي زيد). وكان الأصمعي يقول: الحَضارة، بالفتح... والحَضَر والحَضْرة والحاضرة: خلاف

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 10، العدد 99 (تشرين الأول/أكتوبر 2008).

(**) باحث من المغرب.

البادية، وهي المدن والقُرى والريف، سُمّيت بذلك لأن أهلها حضَروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرارٌ... والحاضرة والحاضر: الحيّ العظيم أو القوم... وصار الحاضر اسماً جامعاً كالحاجّ والسامر ونحو ذلك. قال الجوهري: هو كما يقال: حاضر طيّئ، وهو جمع، كما يقال: سامر للسُّمّار، وحاجّ للحُجّاج...» [1].

إن هذا التعريفَ المعجمي ذو دلالة مكانية، يجعل مفهوم الحضارة منصرفاً إلى مكانٍ محدد يقطنه الحَضَر. وقد تطورت هذه الدلالة في اتجاه اجتماعي، بحيث أمست الكلمة تشير ـ إلى جانب دلالتها الأصلية المذكورة ـ إلى ما يقتضيه الاستقرار والاجتماع البشري من تعاون وتعاضُد وتنظيم حياتي.

وقد عبّر العرب قديماً عن مفهومي «الحضارة» و«البداوة»، أو عن «الحضَر» و«البدو»، بألفاظ أخرى؛ أبرزها «أهل المَدَر» و«أهل الوَبَر»، و«أهل الحَجَر» و«أهل الحَدَر». يقصد بالمدر الطين العَلِك المتماسك الذي كان يُستعمل للبناء في المدن؛ وعليه، فأهل المدر هم أهل الحواضر والقرى، وقد وصفت مصر قديماً في بعض الكتابات العربية بـ «المَدَرَة السوداء». ويراد بالوبر شعَر الإبل والنُّوق ـ في مقابل صوف الغنم ـ الذي يستعمله البدويون لصنع خيامهم وألبستهم؛ وعليه، فأهل الوبر هم أهل البوادي. وينصرف معنى الحدر في لغة العرب إلى ما انحدر من الأرض، والتي لا تصلح للبناء؛ وعليه، فأهل الحدر هم سكان البادية، على حين أن أهل الحجر هم مَنْ يسكن المدينة أو الحاضرة.

وإذا رجعنا إلى المعاجم الأجنبية كالمعجم الإنكليزي أوكسفورد ، ألفيْنا أن مصطلح " الحضارة " (Civilization) مشتقّ من الجذر اللاتيني "Civites " (= مدينة) و (Civis) (= ساكن المدينة) أو "Civilis " (= مَدَني). ويقصد به الاستقرار في الحواضر والمدن، مع ما يسْتتبعه ذلك من اجتماع وتنظيم.

(1) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب ، مادة «حضر».

ثانياً: الحضارة في التصوُّر الخَلدُوني

بعد حديثه المسْهَب في مقدمة عِبَره [2] عن فضل علم التاريخ، وتحقيقِه مذاهبَه، ووقوفه على أغاليط بعض المؤرِّخين، دَلف التِّعْلامة عبد الرحمن بن خلدون الحَضْرمي (ت 808هـ)، في الكتاب الأول، إلى تفصيل القول في العمران والتمدُّن والتحضُّر. وذكر أن الاجتماع البشريَّ يُبْتدَأ فيه بالضروريات قبل الحاجيات والكماليات، وإن البدو يجْرون وراء تحصيل ما هو ضروري في حياتهم من دون أن يتجاوزوه، على حين يسعى الحضَر إلى ما فوق الضروري من الأشياء والمُتطَلَّبات، وأن أجيال البدو ـ الحضَر طبيعية وضرورية لقيام العمْران البشري. قال ابن خلدون: «أهل البدو هم المنتحِلون للمعاش الطبيعي من الفَلْح والقيام على الأنعام، وهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائِد، ومقصِّرون عما فوق ذلك من حاجي أو كمالي، يتخذون البيوت من الشَّعَر والوَبَر أو الشجر أو من الطين والحجارة غير مُنَجَّدَة، إنما هو قصد الاستظلال والكِنّ إلى ما وراءه؛ وقد يأوون إلى الغِيران والكهوف. وأما أقواتهم فيتناولون بها يسيراً بعلاج أو بغير علاج البتة إلا ما مسّته النار...» [3].

ولما كان الضروري أسبقَ من الحاجي والكمالي في حياة الإنسان الاعتيادية، فقد جعل ابن خلدون البدو أصلاً والحضر فرعاً ناشئاً عنه تالياً له، وعَدّ التحضُّر (أو التمدن باصطلاحه) غاية البدوي يسعى إليها جاهداً.

قال في الفصل الثالث من الكتاب الأول : «البدو أصلٌ للمدن والحضَر وسابق عليهما؛ لأن أول مطالب الإنسان الضروري، ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً؛ فخشونة البِداوة قبل رقة الحَضارة. ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها، وينتهي بسعْيه إلى مُقْتَرَحه منها... والحضَري لا يتشوَّف إلى أحوال البادية إلا لضرورةٍ تدعوه إليها أو لتقصير عن أحوال أهل مدينته» [4]. ويستدلّ على فكرته هذه بقوله: «إنّا إذا

---

(2) المقصود كتابه المشهور: كتاب العِبَر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومَنْ عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

(3) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة ، تحقيق درويش الجويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 1999)، ص 115 (بتصرف).

(4) نفس المرجع، ص 116.

فتّشْنا أهل مصر من الأمصار وجدْنا أولية أكثرهم من أهل البدو الذين بناحية ذلك المصْر وفي قراه، وأنهم أيْسروا فسكنوا المِصْرَ وعَدَلوا إلى الدَّعَة والتَّرَف الذي في الحضر. وذلك يدل على أن أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البِداوة وأنها أصل لها، فتفَهَّمْه» [5].

وعقد ابن خلدون فصولاً لرصد بعض أخلاق البدو، باعتبارهم أصلَ الحضر، ولتبيان بعض متطلبات حياة البادية، باعتبارها أصل العمران. فأهلُ البدو، في نظره أقربُ إلى الخير من أهل الحضر [6] وأشْجَع [7]. وسكنى البوادي لا يكون إلا للقبائل التي تتمتع بعصبية قوية [8] مؤسَّسة على الالتحام بالنسَب أو ما في معناه [9].

يتبَدَّى مما سبق، أن الحضارة في التصور الخلدوني مرحلة طبيعية من عمْر المجتمع البشري يصل إليها الإنسان حين تتجاوز مطالبُه الحياتية الضروري إلى ما فوقه من حاجيات وكماليات؛ فالمجتمع أو الدولة تمر بمراحلَ متعاقبة شبيهة بتلك التي يمر بها الأشخاص، ولها أعمارٌ طبيعية مثلهم [10]؛ إذ تبتدئ بطور البداوة والخشونة والتوحُّش وسيادة منطق العصبية، ثم تتحول إلى طور الحضارة والدعة والرقي، وأخيراً تفقد عِزّها وتسقط لمّا تنْحلّ عصبيتها، وتفتر قُواها. مثلما أن الشخص يكون طفلاً حَدَثاً، ثم يشبّ ويَقْوى عوده ويصير رجلاً، لينتهي شيخاً هرماً، ثم يموت بعد عمرٍ طويلِ الأمد أو قصيره. قال ابن خلدون: «الحضارة هي نهاية العمران وخروجه إلى الفساد»، وقال كذلك: «الحضارة إنما هي تفنُّن في الترف وإحْكام الصنائع المستعْمَلة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفَرْش والأبْنية وسائر عوائِد المنزل وأحواله.. فصار طور الحضارة في المُلْك يتبع طور البِداوة ضرورةً، لضرورة تبعية الرَّفه للمُلك» [11]. وأكد أن الناسَ أنفسَهم يتفاوتون في الحضارة، كما يتفاوتون في البداوة؛ فقال:

---

(5) نفس المرجع.
(6) نفس المرجع، ص 116.
(7) نفس المرجع، ص 118.
(8) نفس المرجع، ص 120.
(9) نفس المرجع، ص 122.
(10) نفس المرجع، ص 158.
(11) نفس المرجع، ص 160.

«إن كل واحدٍ من البدو والحضَر متفاوتُ الأحوالِ من جنسه: فربَّ حيٍّ أعظم من حيّ، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومِصْرٍ أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة» [12].

إن مفهوم الحضارة، في نظر ابن خلدون، يرتبط أشد الارتباط بالتاريخ من منطلق أنه يريد به طوراً تاريخياً في حياة المجتمع يصبو إليه أهل البدو باستمرار.

ثالثاً: الحضارة في منظور مثقّفي الغرب

بذل علماء الغرب ومفكّروه جهداً واضحاً لبلورة مفهوم الحضارة، وتحديد ماهيته، وبحث أصوله وغير ذلك من القضايا المتمخضة عنه؛ فجاءت اجتهاداتُهم متنوعة؛ متشاكلة طوراً، ومتباينة أطواراً أخرى. وكانت لهم الريادة في هذا الصدَد، بحيث إنهم أثروا بآرائهم في الثقافات الأخرى، ووُجد دارسون كُثْرٌ يرددون طروحاتهم. وسنعرض ها هنا منظورات عدد من المثقفين الغربيين للحضارة، وليكن البدْء برأي وِيلْ ديورانت في الموضوع. يقول: «الحضارة نظام اجتماعي يُعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي. وإنما تتألف الحضارة من عناصرَ أربعةٍ: الموارد الاقتصادية؛ النّظُم السياسية؛ التقاليد الخُلُقية؛ ومتابعة العلوم والفنون. وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذٍ لا تنفكّ الحوافز الطبيعية تسْتنْهضُه للمضيِّ في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها» [13]. إن ديورانت يجعل الحضارة نسَقاً مجتمعياً مؤسساً على مقوّمات رئيسة متشابكة ذات صلة بالاقتصاد والسياسة والأخلاق والعلوم والفنون، تنحو نحو غاية أساسية تمْثُل في مساعدة الإنسان على تنمية رصيده الثقافي وتقوية مُنْتَجِه المعرفي. ويرى أن الحد الفيصل بين الحضارة واللاحضارة ذو علاقة بسيكولوجية الإنسان، إذ يعيش المجتمع طور الحضارة والتمدُّن لمّا ينْعم أفراده بالطمأنينة والاستقرار، فتنزع إراداتهم الحرة نحو البناء والخلق والإسهام في ترقية الحياة البشرية كلها.

---

(12) نفس المرجع، ص 116.

(13) ول ديورانت، قصة الحضارة ، ترجمة زكي نجيب محمود؛ تحقيق محيي الدين صابر (بيروت؛ تونس: [د. ن.، د. ت.])، ج 1، ص 3.

وعرّف الأنثروبولـوجي والسوسـيولوجي الإنكليـزي إدوارد تـايلور (1832 ـ 1917م)، الحضـارة بأنها «درجة من التقدم الثقافي تكون فيها الفنون والعلوم والحياة السياسية في درجة متقدمـة» [14]؛ أي أن التحضر في نظر هذا العالِم، مرتبط بالتاريخ الثقـافي. إذ يتحقـق خصوصـاً عنـدما يبلـغ تطـور أشكال المعرفة والثقافة مستوىً راقياً من التقدم والتبلور والنضج.

وحدَّد ألبرت شفيتسر، في كتابـه فلسـفة الحضـارة ، الحضـارة بجوهرهـا؛ فقـال إن «العنـاصر الجمالية والاتساع الرائع في معارفنا المادية وقُوَانا؛ كل هذا لا يكوِّن جـوهر الحضـارة، وإنمـا يتوقـف هذا الجوهرُ على الاسـتعدادات العقليـة عنـد الأفـراد والأمـم القاطنـة... إن الحضـارة هـي التقـدم الروحي للأفراد والجماهير على السواءِ» [15]. وربط المؤرِّخ الألماني سبنغلر، الحضارة بمفهومي الطبيعة والتاريخ؛ فعَدَّها ظاهرة ملازمة للطبيعة، وطوراً تاريخياً يمر به المجتمـع الإنسـاني لمّـا يجتـاز مرحلـة التأسيس والنشوء، ويعقبه في الدورة الحضارية للدول طور التـدهور والسـقوط. وكأننـا بهـذا العـالم يردِّد هنا ما سبق أن ذكره ابن خلدون في القرن الثامن للهجرة.

ومن أبرز الخائضين الغربيين في هذا المجال المؤرخ الإنكليزي أرنولد توينبي (A. Toynbee) الذي ركز على أصل الحضارة ومنشئها، فقدم نظرية متفرِّدة في هذا المساق، هي نظريـة «التحـدّي والاستجابة»، أو ما نسـتطيع التعبـير عنـه بنظريـة «الفعـل وردّ الفعـل (Action et réaction) «؛ فالحضارة في تصوره لا تنشأ إلا كردّ فعل لعوامل خارجية أو داخلية ولتحديات بشريـة أو طبيعيـة؛ فالمجتمع البشري يواجه في حياته، صعوبات عديدة يتحتّم عليـه مجابهتهـا، وهـذه الأخـيرة تكـون موفقة أحياناً وغير موفقة أحياناً أخرى؛ فإذا عجز المجتمع عن ردّ الخطر ومواجهة التحدّي المحْدق به، فقدَ سُمْعته واستقراره، وربمـا انتهـى بـه الأمـر إلى الفنـاء. وأمـا إذا أفلـح المجتمـع في مقاومـة التحدي الذي يهدد وجود كِيانه وتغلّب عليه، فإنه آنذاك يتقوّى ويستمرّ، ويؤدي ذلك إلى نشوء ما يسمى «الحضارة». ولم يصغْ توينبي هذه النظرية إلا بعد أن درس مجموعة من التجارب الإنسانية الحضارية في الشرق والغرب معاً؛ ومن أهمهـا حضـارتا اليونـان والرومـان، والحضـارتان السـومرية

(14)E. B. Taylor, Dictionary of Anthropology (Delhi: [n. pb.], 1988), p. 117.

(15) عطية فتحي الويشي، «الحضارة وإشكالية المصطلح،» مجلـة كليـة الـدعوة الإسـلامية (طـرابلس، ليبيـا)، العدد 16 (1990)، ص 376.

والفرعونية؛ فقدماء المصريين مثلاً مروا بظروف حياتية عصيبة بسبب قسوة الطبيعة في الجنوب المصري (قلة الكلأ ـ انتشار الجفاف...)، ما جعلهم يتحركون طلباً لأماكن أخرى تتوافر فيها أسباب العيش وشروطه، فقصدوا النيل الأوسط والأعلى، وأقاموا حوله حضارة قوية دامت مئات السنين. ولتكون الاستجابة المذكورة آنفاً ممكنة في رأي توينبي، يلزم أن تكون للتحديات والصعاب حدودٌ معينة لا تتجاوزها. ويقدم لنا التاريخ الإنساني نموذجاتٍ لتجارب حضارية لم تقدر على مجابهة التحديات لقوتها وشدتها وتجاوزها إمكاناتها المحدودة، فكان مآلها الانكسار؛ مثلما حدث لشعب الإسكيمو مثلاً.

ولم يكن توينبي أول مَنْ بحث قضية النشوء الحضاري، بل سبقته محاولات كثيرة تعود إلى فتراتٍ زمنية موغلة في القدم؛ فالفلاسفة الأغارقة القدامى عَدّوا الحضارة امتيازاً خصَّتْه بهم آلهتهم، نافين التحضر عمّن سواهم أو ناسِبين إليهم قدراً ضئيلاً جداً منه. وهكذا، فقد وَسَموا الفُرْس بالهمج غير المتحضرين، ولم يعترفوا بالصفة الحضارية إلا للمصريين الذين سبقوهم في مضمار التحضر بمراحلَ، ولكن اعترافهم كان مَشُوباً بالحِقد والحسَد. وذهب جلّ فلاسفة الإسلام إلى أن الله جل علاه كرّم بني آدم بالعقل الذي اهتدوا بإعماله إلى تشييد الصَّرْح الحضاري أو العمران بتعبير ابن خلدون رحمه الله. ويرى المؤرخ الكبير د. حسين مؤنس، أن البشرية عاشت في طور البدائية والوحشية أرداحاً متطاولة من الزمن، لتعرف في فترة من تاريخها بعد أن تهيّأت لها ظروف معينة، حِراكاً حضارياً نقلها إلى طور آخرَ، هو طور الحضارة. يقول: «قضت [الإنسانية] نحو مليونين وتسعمائة ألف سنة أسفل «جبل الحضارة» قبل أن تتحرك صاعدة السفحَ، وإن ذلك الحراك لم يقتصر على جماعة واحدة من البشر، بل قامت به أمم شتّى في أوقات متقاربة. وبتحركها بدأت مسيرة التسلق الطويلة المُضْنِية إلى درجات الصعود، وتفاوتت حظوظها في ذلك، ونشأ ذلك السباق الحضاري المعروف بين الأمم» [(16)]. وقد كان وراء هذا الحراك بحسب الكاتب نفسِه، ستّ حضاراتٍ إنسانية كبرى نقلت الإنسان من البدائية إلى الحضارة، ومن الجمود إلى الحركة، ومن حكم العادة إلى حكم العقل والفكر؛ ويتعلق الأمر بالحضارات

(16) حسين مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، عالم المعرفة؛ 1 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978)، ص 72.

المصرية، والسومرية (في بلاد الرافدين)، وحضارة المايا والأنديز (في أمريكا)، والحضارة الصينية، والحضارة المينوية التي تعد أم الحضارتين اليونانية والرومانية [17]. ويسبق الحضارة، أيَّ حضارة، بالضرورة إعدادٌ أو تفكيرٌ أو «وعي» أو تخطيط؛ لتكون مَبنية على أسسٍ متينة، ومشيَّدة على دعائم راسخة تغذيها بعناصر القوة والفعل والتأثير والاستمرارية. يقول مؤنس: «لا بد من تمهيد أو إعداد فكري حضاري لكل حركة تاريخية ذات مغزى حضاري حتى تأخذ الحركة معناها ومكانها الكاملين في مجرى التاريخ، وهذا التمهيد أو الإعداد الحضاري هو الذي يسمى بـ «الوعي الحضاري». وليس من الضروري أن يكون هذا الوعيُ قائماً في أذهان الجماعة كلها لتتحرك للعمل، بل يكفي أن تكون هناك أقلية قائدة واعية. وهي قائدة،لأنها واعية. ولم يعرف التاريخ حركة ذات معنى حضاري أو أثر في تقدم الجماعة أو الإنسانية كلها، إلا نهضت بعبئها هذه الأقلية الواعية التي تسمى عادة بـ الصِّفْوة أو الإيليت(Elite) " [18].

رابعاً: مفهوم الحضارة في الكتابات العربية الحديثة

خاض الكتاب والعلماء والمفكرون العرب المُحْدَثون والمعاصرون في موضوع الحضارة، وعالجوه من زوايا عديدة، وقدموا اجتهادات تتفاوت عمقاً وأصالة. ونسجل هنا أن كثيراً منها ظل يردد أطروحات الفكر الغربي وتنظيرات رجاله للحضارة. ويستوْقِفنا بإلحاح، في هذا الميدان اسم مفكر جزائري كبير؛ إنه مالك بن نبي رحمة الله عليه (1905 ـ 1973م)؛ ابن خلدون زمانه كما يحلو لبعضهم نعته، الذي أولى المسألة الحضارية وافر اهتمامه، وتعرض إليها بإفاضةٍ في جملة من كتبه وأبحاثه الرصينة. وقد رأى في كتابه في لهيب المعركة ، أن الحضارة هي روح الشعب، وأنها الفيْصَل بين الإنسانية والبدائية، وأن مشكلة أي أمة إنما هي مشكلة حضارية.

لقد حدَّد مالك بن نبي مفهوم الحضارة من جوانبَ متعددةٍ. إذ عرفها من جانبها البنيوي الذاتي من خلال تِبيان مقوِّماتها والعناصر الأساسية التي تتأسس عليها، مشيراً إلى أن مشكلتها لا تُحَلُّ إلا بالتغلُّب على الإشكالات التي

(17) نفس المرجع، ص 73.

(18) نفس المرجع، ص 101.

تطرحها عناصرها. قال: «حضارة = إنسان + تراب + وقت. وتحت هذا الشكل، تشير الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تنحَلُّ إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان؛ مشكلة التراب؛ ومشكلة الوقت؛ فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأنْ نكدِّس المنتَجات، وإنما بأن نحلّ المشكلات الثلاثَ من أساسها» [19]. وهذه العناصر يلزم أن تترابط في ما بينها لتحقيق الفعل الحضاري، والذي يربط أو يدمج بعضها في بعضٍ، ويزرع الروح فيها إنما هو العقيدة الدينية؛ فـ «الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحْي يهبط من السماء ويكون للناس شِرْعة ومِنْهاجاً، أو هي ـ على الأقل ـ تقوم في أسسها على توجيه الناس نحو معبود غيْبي بالمعنى العام، فكأنما قدِر للإنسان ألاَّ تشرق عليه شمس الحضارة إلا من حيث يمتدّ نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيداً عن حقبته، إذ إنه حينما يكتشف حقيقة حياته كاملة يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيْمِن عليها عبقريته، وتتفاعل معها» [20]. ويستدلّ على دور الدين في قيام الحضارة بأثر القرآن الحاسم في نشوء الحضارة العربية الإسلامية. قال: «من المعلوم أن جزيرة العرب مثلاً لم يكن لها قبل نزول القرآن إلا شعبٌ بدوي يعيش في صحراء مجْدبَة، يذهب وقته هباءً لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت، راكدة ضامرة. وبعبارة أخرى مكدّسة لا تؤدي دوراً مّا في التاريخ، حتى إذا ما تجلّت الروح بغار حراء ـ كما تجلت من قبلُ في الوادي المقدَّس أو بمياه الأردنّ، نشأت بين هذه العناصر الثلاثة حضارة جديدة، فكأنما ولدتها كلمة { **اقرأ** } [21] التي أدهشت النبي الأميّ(صلى الله عليه وسلم)، وأثارت معه وعليه العالَم؛ فمن تلك اللحظة وثبَتْ قبائل العرب على مسرح التاريخ حين ظلت قروناً طِوالاً تحمل للعالم حضارة جديدة، وتقوده إلى التمدن والرقيّ» [22].

ويرى مالك في موضعٍ آخرَ من كتاباته أن ثمة ثلاثة عوالم أساسية تبني التاريخ، الذي يصنع بدوره الحضارة؛ وهي عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء. وليس بمقدور هذه العوالم التأثير والاشتغال إلا إذا

---

(19) مالك بن نبي، شروط النهضة ، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1996)، ص 45.

(20) نفس المرجع، ص 51 (بتصرف).

(21) القرآن الكريم ، «سورة العلق،» الآية 1.

(22) بن نبي، نفس المرجع.

ترابطت وتلازمتْ، وأي خَلل يطال أحدها أو بعضها فمعناه التعطُّل عن العمل أو العمل الناقص. ويركز ابن نبي في المحلّ الأول، على عالم الأفكار؛ لأن غنى المجتمع وقوته لا يُقاسان بما يَحُوزه من أشياء، بل بمقدار ما لديه من أفكارٍ [23].

وعرّف مالك بن نبي كذلك الحضارة انطلاقاً من بعدها الوظيفي الغائي، فقال: «إن الحضارة يجب أن تحدَّدَ من وجهة نظر وظيفية، فهي مجموعُ الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدّم لكل فردٍ من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة حتى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموّه» [24].

مما ذكِر، تتضح الإضافة النوعية التي أتى بها مالك بن نبي في سياق التنظير للحضارة وتحديد حقيقتها، وهي محاولة متميزة حقاً «تحوي الكثير من عناصر الإبداع الفكري التي تجعل [ابن نبي] على قدم المساواة مع مفكرين غربيين في فلسفة التاريخ والحضارة»، كما قال أحد الدارسين المصريين [25].

ويعد المؤرخ المصري الراحل د.حسين مؤنس من الباحثين والأكاديميين العرب الذين حاولوا تحديد الحضارة، وإثارة القضايا المتمحِّضَة لها في وقت مبكر؛ فقد ربطها بالتاريخ/الزمن، ووسَّع مضمونها لتشمل جميع نَتاج الإنسان المُحَصَّل عليه بفضل جهده في سبيل تطوير حياته وتحسينها. قال في كتابه الرائد الموسوم بـ الحضارة : «الحضارة ـ في مفهومها العام ـ هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته، سواء أكان هذا المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصودٍ، وسواء أكانت الثمرة مادية أم معنوية. وهذا المفهوم للحضارة مرتبط أشدّ الارتباط بالتاريخ؛ لأن التاريخ

---

(23) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية ، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986)، ص 24.

(24) مالك بن نبي، آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية (القاهرة: مكتبة عمّار، 1971)، ص 38. وجاء التعريف نفسه أيضاً في: مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: مشكلات الحضارة ، ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو؛ إشراف وتقديم عمر مسقاوي (دمشق: دار الفكر، 1988) بالصيغة اللفظية الآتية: «... إنها جملة الشروط المعنوية والمادية التي تسمح لمجتمع بأن يقدم لكل فرد من أعضائه الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه».

(25) أحمد محمد سالم البربري، «نحو مفهوم جديد للحضارة عند مالك بن نبي،» الفكر العربي ، السنة 15، العدد 76 (ربيع 1994)، ص 119.

هو الزمن، والثمرات الحضارية التي ذكرناها تحتاج إلى زمن لكي تطلع؛ أي إنها جزءٌ من التاريخ، أو نَتاج جانبي للتاريخ. وكما إن ثمر الزروع والأشجار لا يطلع إلا بفعل الزمن، إذ لا يمكن أن تزرع وتحصد ثمرة مّا في الوقت نفسه، فإن ثمار الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان» [26].

ويعرِّف عبد الحميد حسين أحمد السامرّائي، الأستاذ في جامعة السابع من أبريل في ليبيا، الحضارة بأنها «استمرارٌ تاريخي انطلاقاً من توكيد إرادة الفعل والبناء وفسْح المجال أمام الفئات المثقفة لأداء مُدْرَكاتها عبر منطلقاتٍ تنموية هدفها التعبيرُ والتعمير والبناء الشامل المسْتنِد إلى العلم والمعرفة، بناءً على فكر عالمي قِوامُه التأثر والتأثير الإيجابي والمساهمة الفاعلة في بناء حضارة إنسانية» [27]. ويقول كذلك إن مفهوم الحضارة يحيل إلى «تركيب وُجداني يتضمن القيم الروحية العُليا التي تحرّك المجتمع وكل ما يدور حول ذلك من فلسفات غيْبية وأخلاقية وجمالية، وهي تمثل التراث المدَّخر المتراكم المتعلق بالتقاليد الأصيلة للمجتمع» [28]. وإذا كان السامرائي ربط بين الحضارة والتاريخ كما فعل آخرون غيره، وأبرز وسائلها وأوليات عملها، وذكر غايتها، وركز على جانبها الروحي والفكري والمعنوي، فإن من دارسِينا مَنْ نظر إلى الحضارة في شموليتها، وعَدَّها كِياناً ذا بُعديْن متكاملين ضروريين معاً. يقول ـ مثلاً ـ حسين الحاج حسن: «إن الحضارة تجسيدٌ عمَلي للنشاط الفكري عند الإنسان عبر اجتيازه مَعارج الحياة. وتاريخ

---

(26) مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، ص 13 (بتصرف). وقد صدرت مؤخراً في القاهرة دراسة لأحد الباحثين المصريين المعاصرين يزيد عدد صفحاتها على الـ 900 صفحة، قال صاحبُها معرِّفاً الحضارة: «الحضارة هي ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحْسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصوداً أم غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية. ويرتبط هذا المفهوم للحضارة أشدّ الارتباط بالتاريخ؛ لأن التاريخ هو الزمن، والثمرات الحضارية أيّاً كان مستواها تحتاج إلى زمن لكي تطلع وتظهر؛ أي إنها جزء من التاريخ أو نَتاج جانبي للتاريخ. وكما أن ثمار الزروع والأشجار لا يطلع إلا بفعل الزمن؛ إذ لا يمكن أن تزرع وتحصد ثمرة ما في الوقت نفسه، فإن ثمرة الحضارة لا تظهر إلا بإضافة الزمن إلى جهد الإنسان». انظر: محمد حمزة إسماعيل الحداد، المجْمَل في الآثار والحضارة الإسلامية (القاهرة: مكتبة زهراء الشرق، 2006)، ص 22. إن نظرة عجلى إلى تعريفيْ مؤنس والحدّاد، كافية للحكم بوجود تطابق تام بينهما معنىً، وبوجود تقارب يكاد يصل حدّ التطابق بينهما لفظاً وصياغة!... تُرى من الآخِذ، ومن المأخوذ عنه؟!

(27) عبد الحميد حسين أحمد السامرائي، تاريخ حضارة المغرب والأندلس في عهدي المرابطين والموحدين (طرابس، ليبيا: دار شموع الثقافة، 2002)، ص 9.

(28) نفس المرجع، ص 16.

الحضارة سِجِلٌّ لتطور عطاء هذا الفكر ومدى فعاليته في مختلِف نواحي الحياة من اقتصادية وسياسية واجتماعية وإدارية وحربية وعمرانية وأدبية. كما تتناول الحضارة إلى جانب ذلك، وسائل إنتاج الإنسان ومستوى معيشته، وفنونه الجميلة، ومعتقداته الدينية، وكيفية تحصيله علومَه، وطرق صياغة آدابه، ووسائل كفاحه المستمرّ مع نفسه أولاً ، ومع الطبيعة ثانياً ، من أجل البقاء» [29]. ويقول بعضُهم في معنى الحضارة المعَقّد العام كذلك: «الحضارة مجموع المعارف العلمية والتشاريع والنُّظُم والعادات والآداب التي تمثل الحالة الفكرية والاقتصادية والخُلُقية والسياسية والفنية وسائر مظاهر الحياة المادية والمعنوية في مرحلةٍ من مراحلِ التاريخ، وفي بقعة من بِقاع الأرض سواء شملت شعباً أو أكثر» [30].

خامساً: الحضارة ـ الثقافة ـ المَدَنية: أيُّ علاقة بينها؟

تستعمل بعض الكتابات مصطلحي «الحضارة» و«الثقافة» بمعنىً واحدٍ، وتجعل كتابات أخرى مصطلحي «الحضارة» و«المدنية» مترادفيْن، وعلة ذلك التداخلُ والترابط القائم بينها. وإذا كانت الحضارة حسب ما رأينا، ظاهرة مركبة ملازمة للوجود البشري أنتجها الإنسان لخدمة الإنسان وإسْعاده، فيحق لنا التساؤل الآن: ما الثقافة، وما المدنية؟ وما العلاقة بينهما وبين الحضارة؟ أهي فعلاً، مترادفات أم أن بينهما فروقاً وتمايُزاتٍ؟

يراد بـ «الثقافة» في اللغة العربية، الحِذق والمهارة والفطنة والخِفة. قال ابن أبي بكر الرازي (ت666هـ): «ثَقُفَ الرجل، من باب ظَرُفَ، صار حاذقاً خفيفاً، فهو ثَقْفٌ؛ مثل ضَخُمَ فهو ضَخْمٌ، ومنه المثاقفة. وثَقِفَ من باب طَرِبَ، لغة فيه، فهو ثَقِفٌ وثَقُفٌ كعَضُد» [31]. وفي اللغات الأجنبية والفرنسية مثلاً، نجد أن كلمة (Culture) مأخوذة من جذر لاتينيّ يحيل على معاني الحَرْث والإنماء والإصلاح. ويعد الألمان أول مَن استخدم هذا اللفظ، وكانوا يقصدون به أي بلفظ (Kultur) مقصودهم بلفظ «الحضارة» تماماً. وقد ظلتِ

(29) حسين الحاج حسن، حضارة العرب في عصر الجاهلية ، ط 3 (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1997)، ص 16.

(30) حكمت عبد الكريم فريحات وإبراهيم ياسين الخطيب، مدخل إلى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية (عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، 1999)، ص 16 ـ17.

(31) محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح ، تحقيق حمزة فتح الله، مادة «ث ق ف».

الثقافة تشير إلى تلك المعاني في اللاتينية إلى حدود نهاية القرن الثامن عشر الميلادي، كما ذكِر في أكسفورد. وهكذا، فقد حدّد شيشرون الثقافة بأنها «تهذيب العقل»، وورد اللفظ لدى جون لوك بمعنى تهذيب العقل أو الإنسان، وأضاف الأوروبيون خلال عصر نهضتهم، الثقافة إلى الفنون؛ فقالوا : (Cultura bonorum artium)(=ثقافة الفنون الجميلة)، وقرَنوها كذلك بالآداب؛ فقالوا : (Cultura liberarum humaniorum)(=ثقافة الآداب الإنسانية) [32].

ويقصد العلماء، ولاسيما علماء الاجتماع، بالثقافة مجموع المكاسب العقلية والروحية والأدبية والفنية التي يكتسبها الفرد من محيطه البِيئي الذي يعيش فيه. وأبرزُ تعريفات مفهوم الثقافة وأوسعها انتشاراً ذلك الذي قدَّمه لها إدوارد تيلور الذي ذهب إلى أن «الثقافة هي ذلك الكُلُّ المعَقّد الذي ينطوي على المعرفة والعقائد والفنّ والأخلاق والقانون والعُرْف وغير ذلك من القدرات والمقوّمات التي يكتسبها الإنسان باعتباره عُضْواً في المجتمع» [33]. وقد علّق بعض الباحثين على هذا التعريف بالقول: «الثقافة هي كل شيء يتعلمه أفراد المجتمع ويشاركون فيه. إنها كل التراث الاجتماعي الذي يتلقاه الفرد من مجتمعه. وهذا التراث الاجتماعي يمكن أن ينقسم إلى ثقافة مادية وثقافة غير مادية. ويشمل الجانب غير المادي لغة القوم وأمثالهم ومعتقداتهم التي يحملونها في عقولهم، وعاداتهم السلوكية التي يتبعونها، أما الجانب المادي فيشمل كل ما صنعته يد الإنسان من أثاث وسيارات وأبْنية ونظم عمارة. وفي الحقيقة يشمل كل مادةٍ غيَّرها الإنسان واستعملها» [34]. ويبدو أن صاحب التعليق قد خلط بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة؛ ذلك بأن الأولَ تركيبٌ أو بنية معقدة يَزدوج فيها المادي وغير المادي، على حين إن الثاني يتمحَّض لغير المادي أساساً! وليست الثقافة ـ كمفهوم ـ منصرفة إلى المقومات الوُجْدانية والعقلية التي يكتسبها الإنسان بحكم اجتماعيته فقطّ، بل هي ـ أكثر من ذلك ـ ممارسة وسلوك وفعل. لذا، قيل إن «الثقافة نظرية في السلوك أكثر من كونها نظرية في المعرفة» [35]. ويقول د.حسن الأمراني في

(32) مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، ص 324 وما بعدها.

(33) نقلاً عن: حسن الأمراني، «ثقافتنا المعاصرة بين الكائن والممكن،» المشكاة (وجدة)، السنة 4، العدد 14 (نيسان/أبريل ـ حزيران/يونيو 1991)، ص 6.

(34) فريحات والخطيب، مدخل إلى تاريخ الحضارة العربية الإسلامية ، ص 19.

(35) الأمراني، نفس المرجع، ص 6.

هذا المَساق: «إن الثقافة ما لم تتحول إلى فعل، أو تعمل على دفع الإنسان إلى الفعل، تفقد شرائط وجودها، وتصبح نوعاً من الترَف الفكري الذي يكبِل الطاقات ويعوّقها عن الانطلاق. إن الفعل الثقافي ينبغي أن ينمّي في الإنسان،أساساً، نوازع البناء. وإنْ شِئْت فقلْ: إن الفعل الثقافي، ككل فعل تغييري، ينبغي أن يشتمل على عنصري الهدم والبناء: هدم العناصر المظلمة التي تشدّ الإنسان إلى الحضيض وتعوقه عن الانطلاق، وبناء العناصر المشْرقة التي تدفع الإنسان إلى الحركة من أجل أن يسمو إلى مكانة التكريم الإلهي» [36].

وإذا كانت الحضارة ظاهرة إنسانية عامة؛ ما دامت «كل أجناس البشر متحضِّرة، وما من شعبٍ إلا وله مستواه الحضاري» [37]، فإن الثقافة تختلف من حضارة إلى أخرى، بل وتختلف على مستوى أقطار الحضارة الواحدة. وعليه، فهي معيار الخصوصية والتفريق بين الحضارات والشعوب. إنها المحيط الذي يُكوَّن من جملةِ مقوماتٍ تعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضِّر. ويقول د. مؤنس أيضاً عن خصوصية الثقافة وارتباطها الوثيق بمحيطها: «الثقافة هي ثمرة كل نشاط إنساني محلي نابع عن البِيئة ومعَبِّر عنها أو مُواصِل لتقاليدها في هذا الميدان أو ذاك؛ فالشعر الإنكليزي والموسيقى [الإنكليزية] كلها مظاهر ثقافية، لأنها تعبر عن الطبيعة الإنكليزية وطبيعة مُنْشِئيها. وكذلك الحال بالنسبة إلى الأدب العربي والموسيقى العربية وتراثها الأدبي في جملته واحد هو تراث الشعر العربي كله... وكلما كانت الظاهرة الحضارية أكثر التصاقاً بطبيعة البلد الذي قامت فيه فهي ثقافة» [38].

وفي ما يخصّ المَدَنِيّة، فهي مشتقة من المدينة التي يشار بها إلى مجتمع بيوتٍ يفوق عددها عددَ بيوت البادية، أو إلى المَصْر الجامع. ومدَّن المدينة مَصَّرها، وتمدَّن تخَلّق بخُلُق أهل الحَضَر ورَفُهَ عيشُه. وتجمَع على مُدْنٍ ومُدُن ومَدائِن [39]. وتدل المدينة كذلك على تطور راقٍ؛ لأن فيها تتجمع ظواهر

(36) مؤنس، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، ص 44.

(37) بن نبي، شروط النهضة ، ص 83.

(38) مؤنس، نفس المرجع، ص 318.

(39) ابن منظور، لسان العرب ، مادة «مدن».

وكفاءات لا نُلفيها في البوادي، وتظهر في كنَفها مظاهر التطور التقني والعلمي والفكري والفني والأدبي ونحوها. وما يلفت نظرنا، أن مصطلح «المدنية» لم يرد ذكره في معاجم العربية القديمة، بل هو مصطلح مُسْتَحدَث ومولَّد فيها في الأعصُر التالية. ولكن ورد في مَظانّ عربية قديمة غير معجمية لفظان قريبان من لفظ «المدنية» في الصياغة اللغوية وفي المعنى أيضاً، وهما لفظا «مدني» و«تمدن». نقرأ في مقدمة ابن خلدون ما يأتي: «...الاجتماع الإنساني ضروري. ويعبّر الحكماء عن هذا بقولهم: الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بد له من الاجتماع» [40]، و«... التمدُّن غاية للبدوي يجْري إليها، وينتهي بسعْيه إلى مُقتَرَحه منها» [41].

والمدنية في اصطلاح السوسيولوجيين، هي «تراث المعرفة التطبيقية التي ترمي إلى السمو بالإنسان والارتفاع به عن مستوى الاسْتِسلام لمُلابَسات الطبيعة؛ فهي خلاصة ما تطورت إليه الطاقة الفعلية للإنسان، ومدى قدرةِ هذه الطاقة على التحكم في طبيعة الأشياء، وبذلك تشمل جميع الخيرات العلمية المتوارثة في مجالات الطبيعة والكيمياء والطبّ والفلك وسائر العلوم التطبيقية»[42].

وعلى هذا الأساس، فالمدنية ـ كالحضارة ـ عامة ومشتركة بين الحضارات؛ إذ إن كل أمة سجّلت إسْهامها في تطوير المعرفة التطبيقية والعلوم، وإنْ بدرجات متفاوتة طبعاً. هذا بخلاف الثقافة التي تعد العنصر المميِّز بين الحضارات كما ذكرنا سابقاً. وإذا كان مفهوما الحضارة والمدنية مرتبطين بالمكان مع ما يترتبُ عن ذلك من أحوال خاصة، فإن ثالثهما ليس له بُعْد مكاني، بل إنه ذو طابع خُلُقي تربوي إصْلاحي... هذا أول تمييز بين المفاهيم الثلاثة تقيمه بالأساس الدلالة اللغوية. وبتصفحنا دلالاتها الاصطلاحية العلمية، يتضح أن الحضارة مفهوم عام يطلق على كل إنتاج بشري مادياً كان أو غير مادي، يَرُوم الارتفاعَ بالحياة الإنسانية في مختلِف مجالاتها. على حين يتمحَّض مفهومُ الثقافة لِكل ما هو غير مادي في الحضارة سواء أكان روحياً أم فكرياً أم أدبياً أم غيرها، ومفهومُ المدنية لِما هو مادي

(40) ابن خلدون، المقدمة ، ص 46.

(41) نفس المرجع، ص 116.

(42) السامرائي، تاريخ حضارة المغرب والأندلس في عهدي المرابطين والموحدين ، ص 18.

من ثمرات التقدم البشري. ومن هنا، فإن الثقافة والمدنية أمران مختلفـان ومتكـاملان في الآن نفسِـه ليشكلا ما يسمى بـ «الحضارة»؛ إذ يمثل كل منهما جانباً من جوانب الحضارة أو شقاً فيها.

إن هذه التفْرقة بين مفاهيم الحضارة والثقافة والمدنية «لا تعني أن نتجاهل التـأثير المتبـادَل بين النشاط الروحي والنشاط المادي في الحياة، وبذلك يصير النشـاط الـبشري وَحـدة متكاملـة ذات جانبين: روحي ومادي؛ فالروحي يمدّ المجتمع بأسـباب اليقـين الـنفسي ودوافـع الاطمئْنـان الروحـي، والمادي يمدّ المجتمع بوسائل الاستعلاء على الطبيعة وتذليلها لإرادته ومَشيئته» [(43)].

(43) نفس المرجع، ص 20.

(14)

«الشرق» في الخطاب المسرحي الغربي المعاصر

من الاستيهام إلى خلخلة المركزية الثقافية [*]

حسن يوسفي [**]

أولاً: المثقف المسرحي بين أوهام ثقافته وجاذبية الشرق

ليس من اليسير على كل مثقف أن يحول عشقه لثقافة الآخر وانجذابه نحو سحر جمالياتها إلى استراتيجية تدميرية أو تفكيكية، على الأقل، لثقافته الخاصة وكيانه الميتافيزيقي الأصلي. ذلك أن عملية بهذا الحجم تتطلب وعياً عميقاً بالأشياء، ومناعة فكرية قوية قادرة على المساءلة وإعادة النظر في كل ما تأسس من يقينيات، وإحساساً عميقاً بنظام الأشياء في ثقافة الذات مقارنة مع ثقافة الآخر، وجرأة على قول كل شيء ولو كان الثمن غالياً كالنفي أو الحجز أو النبذ والإقصاء.

إن مثقفين مسرحيين من حجم برتولد بريشت أو أنتونان أرتو أو رولان بارت أو جينيو باربا ـ على الرغم من تمايز مساراتهم الفكرية والفنية، واختلاف طرق عشقهم للآخر/الشرق ـ يشكلون صنفاً متميزاً داخل الثقافة الغربية، يجمعهم موقف تاريخي وحضاري واحد يتمثل في اعتبار نزعة التمركز الذاتي الغربية وهماً ينبغي خلخلته بكل الوسائل المتاحة، ولا سيما

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 4 (كانون الأول/ديسمبر 1997).

(**) أستاذ في الأدب الحديث ـ المغرب.

منها ما يتصل بالمسرح باعتباره ظاهرة سيميولوجية وأنثربولوجية.

لقد استطاع كل واحد من هؤلاء أن يحول عشقه لجماليات الشرق (اليابان، الصين والهند) إلى جسر للعبور نحو تخوم الكائن ونحو أشكال التعبير الجسدي واللغوي عن هذه التخوم في إطار يحقق «المصالحة مع الكون»، هذه المصالحة التي افتقدت داخل ثقافة غربية قائمة على تدمير الإنسان.

لقد أدرك هؤلاء المثقفون جيداً أن الغرب هيأ لنزعته المركزية عبر التاريخ، ما يكفي من الأوهام الثقافية والتاريخية، ومنها في هذا السياق المسرحي الذي نتحدث عنه ذلك «الوهم المزدوج» الذي تحدث عنه جان دوفينيو قائلاً: «ثمة حكمان مسبقان يؤثران بقوة على معرفتنا بالفن الدرامي. الأول ـ الذي لم يطرح موضع تساؤل أبداً ـ يسلم أن الإبداع الدرامي كوني، وأن المسرح باعتباره كذلك ينبغي أن يكون هو التعبير الأسمى لكل حضارة. أما الثاني أكثر خطورة لأنه يدعي تفسير الإبداع المسرحي بـ «تاريخ للمسرح» مزعوم، يتخذ شكل تيار واسع يجد منبعه في بدائية عجائبية» [1].

هذه الأوهام التي انبثقت مع ما يسمى بـ عصر الأنوار والعصر الثوري، سرعان ما بلغت أوجها في إطار الفكر الليبرالي للقرن الماضي، واستناداً إليها أقيم تصور مركزي حول الفكرة المسرحية لدى بعض المثقفين الغربيين المعاصرين ومنهم ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ جورج ستاينر، وذلك من خلال موقفه بخصوص التراجيديا. لقد أكد أن «كل الناس يعرفون ما هي التراجيديا في الحياة، إلا أن التراجيديا باعتبارها شكلاً درامياً ليست مقولة عالمية. لقد عرف الفن الشرقي العنف، المعاناة والكارثة الطبيعية أو المصطنعة؛ والمسرح الياباني مليء بالحركة العنيفة والموت الاحتفالي. لكن هذا الرسم للمعاناة والبطولة الشخصيين الذي نسميه مسرحاً تراجيدياً، خاص بالتقليد الغربي» [2].

من داخل مثل هذه الأوهام الثقافية ومن خارجها في آن واحد، انبثقت

(1) Jean Duvignaud et André Veinstein, Le Theâtre , encyclopoche larousse; 4 (Paris: Larousse, 1976).

(2)George Steiner, La Mort de la tragédie , trad. de l'anglais par Rose celli, collection folio, essais; 224 (Paris: Editions Gallimard, 1993), p. 11.

مواقف تؤمن بالاختلاف كقيمة ثقافية، وتدرك الوجه الخفي للميتافيزيقا الغربية، وتعبر عن الحاجة إلى مرايا الشرق للكشف عن عيوب الغرب. ذلك أن للشرق قوته التي بدأ الاعتراف بـها منذ المراحـل المتقدمة في علاقة الشرق والغرب المعروفة بالتبشير الديني، ليصل أوجه مع المرحلة المعاصرة حيـث تحول الاعتراف إلى استراتيجية لتفكيك الذات الغربية كما هو الشأن لدى بعض المثقفين المسرحيين.

ثـمة درس تاريخي لا بد من تذكره كلما أردنا الحـديث عـن علاقـة الشرق والغـرب، ويتعلـق بتغير نظرة الغرب إلى ذاته من جراء هذه العلاقة. هذا الدرس يقدم لنـا عبـد الـلـه العـروي بعـض معطياته في فصل بعنوان: «أوروبـا وغيرهـا» مـن كتابـه ثقافتنـا في ضـوء التـاريخ ، حيـث يؤكـد أن المبشرين في آسيا كانوا يعرضون عقيدتـهم بكيفية مقنعة اعترافاً منهم بقوة الغير. وحين تغير شـكل السيطرة الأوروبية واتخذ أشكال العنـف والتهديـد، وبـدأت ردود الفعـل، تغـيرت نظـرة أوروبـا إلى ذاتـها. يقول العروي عن هذا الجانب: «دأبت أوروبا تقول لغيرها : افعل مـثلي، وغيرهـا يـرد: ومـن أنت؟ وبدأ بين الاثنين حوار لم ينقطع بعد : تتغير أوروبا بتغير غيرها، ويرغمهـا تسـاؤل غيرهـا عـلى وضع نفسها موضع التساؤل» [3]. لقد أدت قوة الآخر ـ الشرق وردود فعله، إذاً، دوراً كبيراً في زعزعة يقينيات التمركز الثقافي الغربي، لكنها وجدت في تناقضات الأطروحة الغربية نفسها مـا يعضـد هـذا الموقف. لذا، يمكن القول ـ مع كمال عبد اللطيف ـ إنه «لم تكن المقاومة التي أبدتـها الشعوب غـير الأوروبية هي الوسيلة الوحيدة التي كشفت تناقضات المشروع الثقافي الغربي في مستويات متعددة، بل إن تناقضات أطروحة التمركز الغربي ظهرت في صلب المشروع الثقافي الغـربي، وهـو الأمـر الـذي سنطلق عليه نعت النقد الداخلي للمركزية المعرفية الغربية» [4].

في سـياق هـذا الموقـف النقـدي الأخـير، يتعـين وضـع ذلـك الانجـذاب العميـق نحـو الشرق وجـمالياته لدى كل مـن بريشـت، أرتـو، بـارت وباربـا. لقـد حولـوا استيهاماتــهم إلى رؤيـة نقديـة وموقف تاريخي من حضارة بكاملها.

---

(3) عبد الـلـه العروي، ثقافتنا في ضوء التـاريخ (بـيروت: دار التنـوير؛ الـدار البيضـاء: المركـز الثقـافي العـربي، 1983)، ص 156.

(4) كمال عبد اللطيف، «نقد المركزية الثقافية الغربية: أفق لبناء كونيـة ثقافيـة مشـتركة،» العلـم الثقـافي (7 تشرين الأول/أكتوبر 1995).

ثانياً: سحر الفرجة الشرقية وطرق اكتشافها

لقد اكتشف المسرحيون الغربيون جماليات الشرق بطريقتين : طريقة الغزو الغربي للشرق التي سهلت على الكثير منهم الانتقال، إما بشكل فردي أو مؤسسي منظم، إلى الشرق والتعرف عليه عن كثب (رولان بارت، مثلاً، قضى فترة طويلة في اليابان بين عامي 1966 و1970، ثم طريقة الجولات الفنية الشرقية في الغرب حيث كانت تعرض أشكال الفرجة المختلفة من رقص ومسرح وفنون حرب. كانت هذه الجولات تمر عبر طريقين: طريق الشمال ـ كما يسميها الشرقيون ـ وهي بالنسبة إليهم الاتحاد السوفياتي (سابقاً) وألمانيا، أو طريق الجنوب وهي طريق البحر الأبيض المتوسط.. ويبدو أن الفضل في اكتشاف العديد من المسرحيين الغربيين للفرجة الشرقية يعود إلى الطريق الأولى؛ فبريشت، مثلاً، اكتشف المسرح الصيني عند ذهابه إلى الاتحاد السوفياتي سنة 1935، حين كان الممثل الصيني مي لان فانغ (Mei Lan Fang) يقوم بجولة مسرحية هناك، وقد كانت هذه المصادفة حاسمة في تاريخ النظرية البريشتية.

إلى جانب الاتصال المباشر، كانت هناك قناة أخرى للتعرف على الجماليات الشرقية هي قناة القراءة. لكن هذه الوسيلة لم تقنع بعض المسرحيين مثل مايرهولد، الذي قال إنه تعرف على مسرح الكابوكي (Kabuki) بشكل نظري عن طريق القراءة، لكنه عندما حضر عرضاً لهذا النوع من المسرح الياباني بدا له وكأنه لم يقرأ شيئاً عنه.

إن إصرار المثقفين المسرحيين الغربيين على الاتصال المباشر بالفرجة الشرقية يفهم منه أن الشرق بالنسبة إليهم ـ تجاوز كونه «استيهاماً فنياً» أو «يوتوبيا مسرحية» ليصبح بمثابة دعامة سيكولوجية لمثقفين أفقدتهم حضارتهم المتغيرة باستمرار ذلك الإحساس الطفولي المجسد في العودة إلى الطبيعة وتحقيق المصالحة مع الكون؛ أو بالأحرى ليتحول إلى أداة كفيلة بمعالجة أمراض حضارة مادية تقوم على استلاب الإنسان وتغريبه عن ذاته.

إن طبيعة الخطابات التي بلورها المسرحيون الغربيون عن الشرق تسير في هذا الاتجاه، وهي تقوم بموازاة خطابات أخرى بلورها باحثون في العلوم الإنسانية تثير الانتباه إلى أهمية التعرف على جماليات الشرق. ونذكر من بينهم إتيان سوريو الذي خص هذه الجماليات بفصل من كتابه الجمالية عبر

العصور تحدث فيه عن الهند والصين واليابان. يقول عن الفن الهندي، مثلاً: «يحسن بنا أن نعير انتباهاً خاصاً للفن الهندي، وليس ذلك بسبب ما يتمتع به هذا الفن من ميزات خاصة فحسب، وإنما بسبب ما جادت به أيدي مبدعيه من اعتبارات ذات منحى جمالي. والواقع أن ثمة جمالية هندية جد متميزة، من صفاتها الكبرى أنها أدخلت ممارسة الفن في نطاق اجتماعي وديني مترابط؛ فليس من شيء ـ في التفكير الهندي ـ أغرب من اعتبار الفنان إنساناً يعرض عمله لإشباع الحاجات عند الآخرين، استجابة لداع خارج عن ذاته ؛ وهكذا فإن ممارسة الفن هي نشاط روحي قبل كل شيء.

ومن هنا يبدو موقف الفنان، من بعض الوجوه وكأنه أقرب ما يكون إلى المفاهيم البدائية التي تجعل من الفن عملاً من أعمال السحر» [5]. مثل هذه الخصائص هي التي تصنع قوة الفرجة الشرقية وتجعل العودة إليها ضرباً من «العودة إلى الأصول» كما سنرى ذلك مع أنتونان أرتو (Antonen Arto).

ثالثاً: أنتونان أرتو:

الشرق درس في الروحانيات

لقد أصاب جاك دريدا عندما تحدث عن نصوص «المسرح وقرينه» بقوله: «هي تحريضات أكثر مما هي مجموعة إرشادات؛ نسق من الانتقادات يرجّ تاريخ الغرب بأكمله، أكثر مما هي رسالة في الممارسة المسرحية» [6].

إن فيلسوف الاختلاف أدرك جيداً عمق هذه النصوص التي لم تخلخل بنية المسرح الغربي وحسب، وإنما زعزعت كيان الميتافيزيقا الغربية بأكملها.

وليس غريباً أن تكون فصول عريضة من كتاب أرتو مخصصة للمسرح الشرقي بشكل عام، والمسرح الباليني (Balinais) على وجه الخصوص. إن أرتو حاول أن يرسم من خلالها الوجه الآخر المفقود للمسرح الغربي، أي الوجه الذي ينبني فيه المسرح على «حالة ما قبل اللغة»، وتمحي فيه ملامح «تعهّر

---

(5) إتيان سوريو، الجمالية عبر العصور ، ترجمة ميشال عاصي، سلسلة زدني علماً (بيروت: منشورات عويدات، 1982)، ص 187 ـ 188.

(6) جاك دريدا، الكتابة والاختلاف ، ترجمة كاظم جهاد؛ تقديم محمد علال سيناصر (الدار البيضاء: دار توبقال، 1988)، ص 79.

الفكرة المسرحية»، ويضمن للغة المسرح خصوصيتها وصفاءها، وبالتالي، طابعها «الفيزيقي».

لقد أكد أرتو أن على المسرح الغربي الـذي يجهـل خصوصـية المسرح أن «يطلـب مـن المسرح البـاليني درسـاً في الروحانيـات .« (Spiritualité) وتجـدر الإشـارة إلى أن هـذا الانجـذاب نحـو الروحانيات الشرقية لم يكن شيئاً طارئاً على شخصية أرتو، وهو الذي عـاش تجربـة الجنـون المريـرة، وعرف عنه اهتمامه بالأديان والفنون الشرقية، واشتهر بانتمائه إلى الاتجاه السريالي.

نذكر، في هذا السياق، أنه كان يشرف، خلال فترة معينة، عـلى مجلـة السريـاليين المعروفـة بـ الثورة السريالية ، حيث كتب سنة 1925، معظم مواد العـدد الثالـث الـذي قيـل عنـه إنـه «تمجيـد للشرق وقيمه»، ولا سيما وأنه تضمن مقالتين لأرتو : خطاب لمدارس بوذا وخطاب للدّلاي لاما. ولعل من يقرأ مقطعاً من هذا الخطاب الأخير، سوف يلاحظ كيف كانت نظـرة أرتـو إلى ثقافتـه الغربيـة، وكيف كان يرى أن الطمأنينة الروحية موجودة في الشرق. يقول مخاطباً الدّلاي لاما : «نحن خـدمك الأوفياء أيها اللاّما العظيم، أعطنا، ابعث لنـا مـن نـورك في لغـة تسـتطيع فهمهـا العقـول الأوروبيـة الملوثة، وإن كان ضرورياً، غيّر من أرواحنا واجعل لنا أرواحاً تتجه إلى العلي الأسمى حيث تنجو روح الإنسان من العذاب» [7].

إن أرتو الذي أتيحت له فرصة حضـور عـرض للـرقص البـاليني في معـرض المسـتعمرات سـنة 1931، عرف كيف يحول عشقه للشرق إلى أداة تدميريـة للـمسرح الغـربي، لأنـه كـان يـرى أن هـذا المسرح «مسرح أبله، مجنون ومتقلب»، وبالتالي للثقافة الغربية التي كان يصـفها بأوصـاف جارحـة حيث كان يعتبرها «قبراً مدهوناً بالجير»، و«مكاناً للكلاب والفكر المتعفن».

رابعاً: برتولد بريشت:

الشرق نظام مجسد من الأشياء والممارسات

لبريشت شرقه الخاص الذي تعد الصين مظهـره المتميـز. وهـذا الاختيـار ليس اعتباطياً. لأنه يعكس ـ بحسب جورج بـانو ـ تخطيطـاً محكـماً وصـورة

(7) كابيل برونكو، «أنتونين آرتو وحلم جزر بالي،» فصول (الهيئة المصرية العامة للكتاب)، السنة 13، العدد 4 (عدد خاص عن المسرح والتجريب) (شتاء 1995)، ص 184.

لبرنامج محدد. لم يبحث بريشت في الشرق عن الروحانيات كما فعل أرتو، لأن اهتمامه انصب، أساساً، على «الشرق المجسد» الذي جعله ينفتح على لغة جديدة، وإمكانية للاختلاف، وثورة على الإنسان الرمزية المعهودة. وهو بهذا يلتقي بشكل كبير مع رولان بارت (لا عجب أن يكون هذا الأخير أحد النقاد الذين دافعوا كثيراً عن الجمالية البريشتية في فترة معينة).

ولتوضيح الخلفية المتحكمة في التعامل البريشتي مع الشرق، يؤكد بانو «أن اختيار بريشت في مقاربته للشرق يؤكد عشقه للواقع. فالشرق الذي يعشقه ليس آخر (Autre) وحسب، وإنما مجموع أشياء وممارسات وعلامات كلها مجسدة، يختبرها من أجل ملامسة العالم بشكل أفضل. لقد اعتبر الشرق فضاءً مادياً يمكن تجزيئه؛ ليس له لا وحدة كيان مجرد، ولا ثخانة مرجع مؤكد» [8].

لقد حوّل بريشت الشرق بأشيائه المادية وممارساته وعلاماته إلى أداة إجرائية لإعادة النظر في العديد من اليقينيات الغربية، تمكن من مساءلة مفاهيم أساسية كالهوية والأصالة والأخلاق. لكن السؤال الذي يمكن أن يطرح هو: كيف تشكلت المعرفة البريشتية؟ وكيف تحولت هذه المعرفة إلى مكون أساسي داخل النظرية المسرحية البريشتية؟

يشير بانو، إلى أن الشرق كان حاضراً بقوة في الحياة اليومية البريشتية؛ فمكتبه كان مؤثثاً بمواد شرقية على رأسها أقنعة من مسرح «النّو (No) «الياباني. وطبيعي جداً أن يكون لهذا الحضور الملموس تأثيره في المجال الإدراكي وفي حركة تفكير بريشت، وبالتالي، على متخيله. هذا التأثير سوف يبلغ مداه عندما سيتوصل بهدية شرقية سنة 1944، كانت عبارة عن كتاب الأشعار الصينية . بوصول هذه الهدية، أصبح اشتغال بريشت على الشرق مزدوجاً: اشتغال على الملموس (الأشياء)، واشتغال على المكتوب (الشعر الصيني)، مما سيحول الشرق، بالنسبة إليه، إلى دعامة للكتابة ومرجع نظري مهم. ولعل ما عمق التوجيه الشرقي للنظرية البريشتية هو الصدفة التي سنحت له بحضور عروض مي لان فانغ المسرحي في الاتحاد السوفياتي سنة 1935، حيث ستصبح مسألة "التغريب" (Distanciation) ،

(8)Georges Banu, Bertolt Brecht, ou, le petit contre le grand, collection homme de théâtre (Paris: A. Montaigne, 1981), p. 9.

منذ ذلك التاريخ، قضية مركزية في تفكير بريشت وخطاباته النظرية.

لقد اكتشف بريشت أن قوة الجماليات الشرقية تكمن في الحفاظ على التقليد مع تحقيق الأصالة والفردية. صحيح أن الشرقيين قاموا ببعض التحويلات في مسارحهم، إلا أنهم لم يسقطوا في «أسطورة التغيير» الغربية. وجدير بالذكر أن اللجوء البريشتي للجمالية الشرقية ليس لجوءاً جمالياً محضاً، وإنما هو لجوء سياسي أيضاً. إنه شكل من التقنع والتستر للتعبير عن أحلام سياسية في سياق عرف صعود الفاشية والنازية.

وإذا كان هذا البعد السياسي يحتاج إلى وقفة خاصة ليس هذا سياقها، فإن ما يمكن تأكيده، من الناحية الجمالية على الأقل، هو أن الجاذبية القوية للوحة التشكيلية الصينية، وما تتميز به من غياب لسلطة المنظور (Perspective) ، وبالتالي، لوجهة النظر المميزة بشكل يسمح للمتفرج التحرك بحرية وعدم الخضوع للنظرة الأحادية، قد جعلت بريشت يتخذها مطية لإعلان موقفه من التنظيم الغربي للوحة، هذا التنظيم الذي يقوم ـ في نظره ـ على أساس وجود «مركز» يخضع له المشاهد ويؤدي إلى اندماجه. ومعلوم أن هذه الاندماجية هي الخاصية التي انتقدها بريشت بشدة ليس لارتباطها باللوحة فحسب، وإنما لارتباطها، أساساً، بالمسرح الدرامي الأرسطي القائم على ما يسمى بـ «منظور الأمير»، ولكونها تعكس نزعة مركزية تقوم على استلاب الإنسان واعتبار «المركز هو مكان الحقيقة». ولعل هذا ما يتنافى مع المنظور البريشتي الذي يؤمن بالنسبية وبالدور التاريخي للإنسان وقدرته على تحويل «نظام الأشياء (Système des objets) «داخل ثقافته.

خامساً: رولان بارت: الشرق إمبراطورية علامات

قد يبدو للبعض أن الحديث عن بارت ضمن المسرحيين الغربيين أمر غير وارد، لكن العارفين بالمسار الفكري والأدبي لهذا الرجل، يدركون أنه كان من أعمدة المسرح الغربي المعاصر، ساهم إلى جانب أقطاب آخرين في تحرير مجلة مسرح شعبي الشهيرة، وكتب دراسات نقدية في المسرح عن راسين وبريشت وغيرهما. وعند ذهابه إلى اليابان كان المسرح الياباني من الأشياء المهمة التي أثارته، وكتب عنه مقاطع متميزة في كتابه المثير إمبراطورية العلامات الذي كرّسه كله للثقافة اليابانية في مختلف تجلياتها. لذا، فإن من أراد اكتشاف شرق بارت مطالب بالعودة إلى هذا الكتاب.

لقد قضى بارت فترات طويلة في اليابان بين عام 1966 وعام 1970، حيث تحولت إقامته في هذا البلد الشرقي إلى عشق لا يقاوم. ولعل المثير في هذا العشق هو أنه تحوّل إلى «جني للآثار المشرقة لحضارة لم يساهم في صنعها»، وأصبح، بالتالي، منتجاً لفكر ومخصباً لآلياته. ويبدو أن الياباني يوشيكو إيشيكاوا (Yoshiko Ishikawa) الذي أنجز أطروحة عن بارت، قد أدرك جيداً هذا البعد في عشق بارت لليابان حين قال: «إن العشق وحده، سواء كان سعيداً أو مؤلماً، يؤدي إما إلى استيهام عقيم، أو إلى نوع من العي الأدبي. لكن حينما يلتقي العشق مع التفكير في هدوء وعزلة عن الآخرين، فإنه يتحول إلى طاقة تشع الأفكار المتفرقة وتمنحها تناسقاً وقوة أدبية» [9].

في هذا الإطار، لم يكن غريباً على مثقف في حجم بارت تسنده استراتيجية ثقافية واضحة تقوم على البحث في الاختلاف وتحول الأنسقة الرمزية، ويمتلك العدة المعرفية الكفيلة ببلورة هذه الاستراتيجية، أن يحول عشقه إلى معرفة، وبالتالي، إلى كتابة.

ولعل المثير حقاً هنا، هو أن مفهوم الكتابة نفسه يصبح طقساً له نكهة يابانية، فيه من العمق والخلخلة ما يجعله بمثابة «ساتوري (Un Satori) «؛ والساتوري (أي الحدث زن Zen) زلزال قوي نوعاً ما (وليس احتفالياً أبداً) يخلخل المعرفة والذات» [10]. والكتابة بهذا المعنى لا تتعامل مع موضوعاتها بالمنظور الغربي التمييزي نفسه الذي يقوم على الانتقاء والرفض والذي تكرسه «السيميوقراطية الغربية (Sémiocratie occidentale) «، بحسب تعبير بارت نفسه.

إن الكتابة عن اليابان في إمبراطورية العلامات هي كتابة عن مظاهره الثقافية المتعددة بما فيها: شعره (الهايكو)، لعبه (الباشينكو)، أكله (التومبورا والسوكيياكي)، مصارعته (زنككورن) ومسرحه أيضاً (البانراكو).

إن الوقوف على خطاب بارت عن البانراكو ـ مسرح الدمى الياباني ـ يكشف الخلخلة التي أحدثها هذا المسرح في منظور بارت إزاء المسرح الغربي؛ فالبانراكو يفرق بين الفعل والحركة ويحتفظ لكل منهما بكتابته، وهو

(9) Yoshiko Ishikawa, La Passion du Japon, Magazine littéraire , no. 314 (Spécial Roland Barthes) (octobre 1993), p. 72

(10)Roland Barthes, L'Empire des signes , les sentiers de la création; 5 (Genève; [Paris]: Skira, 1970), p. 10.

ما لم يستطع تحقيقه المسرح الغربي الذي ينتج «مسرحاً مخجلاً». وفي سياق الحديث عـن الكـلام في البانراكو، يؤكد بارت أن ميزة هذا المسرح تكمن في تذويبه «للمواد المـزفتة للمسرح الغربي» ومحوه «للقوالب الجاهزة»، ما يساعد على تحقيق الأثر التغريبي.

إن البانراكو ـ يقول بارت ـ «فرجة شاملة لكنها مقسمة؛ فهو يقصي الارتجـال بطبيعـة الحـال، لأن العودة إلى التلقائية هي عودة إلى القوالب الجاهزة التي يتشكل منها «عمقنا» [11]. وهذا يتنافى مع طبيعة هذا المسرح الـذي يعـوض الحـديث عـن الـدواخل بالعمـل، ويحـول الجسـد الفيتـيشي (Corps Fétiche)إلى جسد محبوب. إن الجسد الذي ظل الحـديث عنـه في الغـرب مقترنـاً باللغـة كمكون أساسي، وجده بارت في اليابان وقد خلـق لنفسـه وجـوده الخـاص وتحققـه الفعـلي ونسـقه الرمزي المتميز.

وعليـه، فـإذا كـان اكتشـافه للجسـد والشـذرة (Fragment) في اليابـان، قـد خلخـلا منظـوره للمسرح والكتابة، فإن فضاء المدينة اليابانية ـ مجسداً في طوكيو ـ قد جعله، بتنظيمهـا الـذي يقـوم على كون: «وسط المدينة وسط فارغ (Centre ville centre vide) «، يكتشف أن المدينة الغربية ـ بالمقابل ـ تجسد بوضوح طبيعة الميتافيزيقا الغربية التي تعتبر «المركز هو فضاء الحقيقة»، ولا سيما أن كل المرافق الأساسية على المستوى الروحي (الكنيسـة)، والسـلطوي (المكاتـب والإدارات)، والمـالي (البنوك)، والتجاري (المحلات الكبرى)، والكلامي (المقاهي)، توجد كلها وسط المدينة.

إن هذه المواقف تجعلنا نخلص إلى أن بارت جعل من علامـات الشرق الثقافيـة، سـواء كانـت كلامية أو جسدية أو فضائية، قاعدة للاختلاف تخلخل معرفته وتعيـد النظـر في كيانـه الميتـافيزيقي الغربي.

سادساً: أوجينـيـو باربـا:

الشرق مدرسة في الجسد

في إطار تعريفه بمكونات المؤسسة الدولية التي يعد قطباً أساسياً فيها، ألا وهـي المعهـد الـدولي للأنثربولوجيـا المسرحيـة (I.S.T.A) ، يتحـدث أوجينيـو

(11) نفس المرجع، ص 71.

باربا (Eugenio Barba) ، عن ضرورة الاعتماد على الشرقيين لتحقيق معرفة دقيقة بالجسد، حيث يؤكد «أن الممثلين الشرقيين ـ حتى عندما ينجزون تدريباً تقنياً وبارداً ـ يمتلكون حضوراً يؤثر في المتفرج ويرغمه على مشاهدته؛ ففي مثل هذه الوضعية لا يعبرون عن شيء، لكن هناك، مع ذلك، شبه مركز طاقة وإشعاع مثير وبارع غير مهيأ سلفاً يسلب حواسنا. إن هذه القوة قبل ـ تعبيرية. لا يتعلق الأمر ـ قبلياً ـ بـ «تمثيل» ولا بـ «صورة» مسرحية، وإنما بالقوة التي تتفجر من جسد مشكّل. لكل هذه الأسباب، فإن مشاركة الأساتذة الشرقيين في معهد (I.S.T.A) أساسية، ليس لكونهم ينقلون الأساليب والموضوعات الجمالية، الخاصة بثقافتهم المسرحية، وإنما لأنهم يمتلكون «سر» التقنيات التي تسمح بتشكيل الجسد وإخضاعه، أي تسمح ببناء تقنيته الخاصة الخارج ـ يومية»[12].

إن بناء «الأنثربولوجيا المسرحية» باعتبارها علماً جديداً، لا يستقيم ـ في نظر باربا ـ إلا بالاعتماد على ثقافة الشرق،ولا سيما أن الغرب لا يقوم «المادة التجريبية» الأساسية المتصلة بالجسد الذي يشكل موضوع هذا العلم ـ من ثم، فالاعتماد على الثقافة الغربية وحدها لا يخدم أهداف المعهد، خصوصاً أن «التقليد المسرحي الغربي فضل النظريات واليوتوبيات، ورفض المقاربة الإمبريقية الأصيلة لظاهرة الممثل» [13].

والملاحظ أن منظور باربا تحكمه استراتيجية مزدوجة : تقوم ـ عملياً ـ على تداخل التخصصات (Interdisciplinarité) ، وتبنى ـ ثقافياً ـ على أساس العبر ـ ثقافي . (Transculturel) لذا، فلا عجب أن نجد المعهد الدولي للأنثربولوجيا المسرحية يجمع بين البيولوجيين وعلماء النفس واللسانيين والسيميولوجيين والأنثربولوجيين، ويساهم فيه مثقفون ينتمون لثقافات مختلفة على رأسها الثقافة الشرقية.

إن قاعدة العمل، إذاً، هي التعددية والاختلاف ونبذ المركزية الثقافية.

(12)Eugenio Barba, L'Archipel du théâtre , avec une postface de Ferdinando Taviani; traduit de l'italien et du danois par Yves Liébert, contrastes (Cazilhac: Bouffonneries contrastes, 1982), p. 83.

(13)Eugenio Barba et Nicola Savarese, Anatomie de l'acteur: Un Dictionnaire d'anthropologie théâtrale (Cazilhac: Bouffonneries contrastes, 1986), p. 10

لهذا، لا نستغرب أن يكون «المعجم الأنثربولوجي» الذي أنجزه باربا وسافاريز (Savarese) ، والـذي يحتـوي عـلى المفـاهيم الأساسـية للأنثربولوجيـا المسرحيـة، معجـماً شرقيـاً في تصـوراته، في صـوره التوضيحية، وفي تعريفاته المختلفة لأنساق الجسد. إن الشرق، هنا، يصبح مدرسة أساسـية في ثقافـة الجسد وعلمه أيضاً؛ لا مناص من العودة إليه للخروج بالمسرح الغربي مـن نفـق «الكلمـة» وتحريـر الثقافة الغربية من «وهم المركز».

(15)

الحساسية الأنثروبولوجية بين المسرح الغربي والمسرح المغربي:

مطارحات حول مفهوم «العودة إلى الأصول» (*)

حسن يوسفي

ينطوي موضوع «علاقات المسرح المغربي» على العديد من المصادرات والأحكام الجاهزة التي يتعين مساءلتها وإعادة النظر فيها. ذلك أن التأكيد على اطلاع المسرحيين المغاربة على التجارب المسرحية العالمية والتعرف عليها، ليس كافياً للتدليل على حضورها في إنتاجاتهم الدراسية؛ فالحديث عن مثل هذا الحضور يستلزم الكشف عن مدى استيعابهم لخلفياتها الفكرية والجمالية، ومدى تمثلهم للمبادئ الأساسية التي تقوم عليها.

ولعل ما يدفعنا إلى إقامة هذا التمييز بين الاطلاع والتمثل هو ما ساد من فهم اختزالي وسطحي أحياناً لبعض التجارب المسرحية الطليعية، نكتفي هنا بالإشارة إلى مثالين منها، فـ «المسرح الفقير» لجرزي كروتوفسكي، غالباً ما تم فهمه باعتباره مسرحاً يقوم على نقص في الإمكانيات المادية ما دامت صفته المميزة هي «الفقر»؛ مثل هذه النظرة جعلت العمق الفلسفي والجمالي لهذا المسرح الانقلابي يتوارى ويضيع وراء منظور سطحي يتعامل مع الأسماء ويتغافل عن المسميات. علاوة على هذا، فالاعتقاد الذي طالما ترسخ عن

(*)نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 2، العدد 15 (كانون الثاني/يناير 1999).

«مسرح القسوة» لأنتونان أرتو، هو كونه مسرحاً يقوم على العنف والقسوة الجسدية، هذا مع العلم أن كلمة قسوة التي اختارها أرتو لتسمية مسرحه لا تعني شيئاً من حيث دلالتها اللغوية بالنسبة إليه.

ويبدو لنا أن هذا الفهم الاختزالي لاتجاهات مسرحية تقوم على عمق فلسفي حداثي منقطع النظير، يعود ـ إضافة إلى قنوات التعرف الناقصة (الترجمات الجزئية، التلخيصات، المعرفة الشفوية داخل المهرجانات المسرحية) في غياب التعامل مع المتون الأصلية ـ إلى مشترطات السياق السوسيو ـ ثقافي المغربي، ولا سيما خلال السبعينيات، حيث كان المسرح المغربي يعيش على إيقاع عنف مزدوج: عنف مادي (غياب الإمكانيات)، وعنف رمزي (غياب الحريات). وإذا كانت العديد من التجارب المسرحية العالمية يقوم على مثاقفة واعية بذاتها تحكمها هواجس التوازن بين الهوية والاختلاف، كما يعكس رغبة أكيدة في تمثل المنطلقات الفكرية والأبعاد الجمالية لتلك التجارب.

ضمن هذا السياق أمكننا أن نتحدث في هذه الدراسة عما نسميه بـ «الحساسية الأنثروبولوجية في المسرح المغربي»، وذلك من خلال التركيز على مفهوم أساسي يعكس هذه الحساسية هو مفهوم «العودة إلى الأصول . (Le Retour aux sources) «لكن قبل الدخول في تفاصيل هذه الإشكالية في نسختها المغربية، لا مناص من العودة إلى المرجعيات الغربية الأصلية ومحاولة تسليط الأضواء على الحضور الأنثروبولوجي في المسرح الغربي.

أولاً: الحساسية الأنثروبولوجية والاتجاه الأنثروبولوجي

لا بأس من التمييز، أولاً، بين الحساسية الأنثروبولوجية والاتجاه الأنثروبولوجي في المسرح الغربي؛ فإن الأولى ، تستقطب مجموعة من المدارس التي جعلت من مسألة الحنين إلى الأصول واستعادة البدائي أو الأسطوري أو المقدس قضية مركزية، وترجمت ذلك عبر تنظيراتها المختلفة. ويمكن أن ندرج في هذا الإطار أسماء مثل كروتوفسكي وأرتو وبيتر بروك. أما الثانية ، فتعبر عن اتجاه مسرحي قائم بذاته أطلق عليه أقطابه تسمية: «الأنثروبولوجيا المسرحية» وأنشأوا من أجله معهداً دولياً سموه بـ «المعهد الدولي للأنثربولوجيا المسرحية (I.S.T.A) «، كما بلوروا ترسانة من المفاهيم والتصورات الأنثروبولوجية تضمنها معجم متخصص أنجزه قطبان أساسيان ضمن هذا الاتجاه هما:

نيكولا سافاريز (Nicola Savarese) وأوجينيو باربا (Eugenio Barba).[1]

وإذا كان هذا الاتجاه الأخير لم يعرف بعد بشكل كبير في المغرب بحكم راهنية تنظيراته وغياب ترجمات عربية لنتاجات أقطابه، بل وغياب متونهم الأصلية نفسها في مكتباتنا، فإن المدارس التي تعكس ما سميناه بالحساسية الأنثروبولوجية، عرفت امتداداتها في المسرح المغربي منذ السبعينيات. تعود أصول الوعي الأنثروبولوجي في الثقافة الغربية بشكل عام بحسب مونيك بوري (Monique Borie) [2]، إلى القرن السادس عشر، حيث سكنت «جاذبية الآخر» الفكر والأدب الغربيين؛ فمنذ عصر النهضة ظهر نوع من الفكر «الضد ـ أوروبي» الذي ينظر إلى ثقافة الآخر باعتبارها مجالاً لإيجاد حلول أو نماذج لحضارة غربية مأزومة، وقد اتخذت هذه النظرة أحياناً طابع «الحنين إلى الجنة المفقودة». ولعل هذه الجاذبية نفسها هي التي هيأت الفكر السياسي الغربي للقرن الثامن عشر لاستقطاب تصور جديد يقوم على ثنائية: مجتمع متحضر/مجتمعات طبيعية.

ومع دخول الغرب المرحلة الاستعمارية خلال القرن التاسع عشر، ظهرت شخصية جديدة في الفكر الأوروبي، اعتبرت ترجمة علمية لشخصية الرحالة، هي شخصية «الأنثروبولوجي». وفي غمرة هذا التحول برز إشكال كبير يتعلق بالعلاقة بين النظرة الموضوعية للأنثروبولوجي، وبين النظرة الاستيهامية الموروثة عن خطاب الرحالة القدماء إزاء ما سمي بـ «المجتمع البدائي المثالي»، الذي ينظر إليه كمجتمع متوحش. وقد حاولت المدارس الأنثروبولوجية الغربية التي تطورت بالخصوص خلال القرن الحالي حسم هذا الإشكال، وذلك بجعل الأنثروبولوجيا علماً إنسانياً قائماً على دراسة موضوعات محددة بواسطة جهاز مفاهيمي واضح.

وسواء تعلق الأمر بالوعي الأنثروبولوجي في درجته الغفل، أو بالأنثروبولوجيا كعلم إنساني واضح المعالم، فإن القضية المركزية التي ظلت تستأثر باهتمام الفكر الأنثروبولوجي الأوروبي هي مسألة «العودة إلى الأصول». ولم يقتصر الاهتمام بها على هذا النوع من الفكر فحسب، بل

(1) Eugenio Barba et Nicola Savarese, Anatomie de l'acteur: Un Dictionnaire d'anthropologie théâtrale (Cazilhac: Bouffonneries contrastes, 1986.

(2) Monique Borie, Antonin Artaud, le théâtre et le retour aux sources: Une Approche anthropologique , bibliothèque des idées ([Paris]: Gallimard, 1989), p. 11.

شكلت هاجساً للثقافة الغربية الحديثة بأكملها، حيث اهتم بها علماء الأديان وعلماء التحليل النفسي والفلسفة والتاريخ، لتجد طريقها إلى المسرح الغربي عبر الأنثروبولوجيا.

ثانياً: «العودة إلى الأصول» إبستمي الحداثة الغربية

يؤكد ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) أن تنامي التفكير في الأصول تزامن مع المد التصاعدي للأيديولوجيات المادية في الغرب خلال القرن التاسع عشر؛ ففي سياق كتابه الشهير الحنين إلى الجذور (La Nostalgie des origins) ، تحدث عن ظاهرة سماها بـ «هوس الأصول « (L'Obsession des origins)، حيث أكد أنه «خلال هذا العصر، كانت التأريخات الغربية كلها مهووسة بالبحث عن الأصول. فـ «أصل وتطور» شيء ما تحول إلى مستنسخ (Cliché) تقريباً. هناك علماء كبار كتبوا عن أصل اللغة والمجتمعات الإنسانية والفن والمؤسسات، والأجناس الهندو ـ آرية.. الخ [...] بحيث يمكن القول إن هذا البحث عن أصول المؤسسات الإنسانية والإبداعات الثقافية يمدد ويكمل البحث عن أصل الأنواع لدى عالم الطبيعة، وحلم عالم البيولوجيا بالإمساك بأصل الحياة، ومجهود عالم الجيولوجيا وعالم الفلك من أجل فهم أصل الأرض والعالم. يمكننا، من منظور سيكولوجي، أن نكشف هنا الحنين نفسه إلى «البدائي» و«الأصلي» [(3)].

إن هذا الهوس بالأصول تحول إلى إبستمي في الفكر الحداثي الغربي، حيث ترجمه علم الأديان عن طريق الاهتمام بالأديان القديمة والشرقية، كما عكسه التحليل النفسي من خلال تأكيد فرويد مقولة «البداية المطلقة»، وإن كان البدئي أو الأولي قد فقد لديه بعده الكوني ليتم اختزاله في " أولي فردي" (Primoridal Personnel) .

ففرويد يتحدث عن «لازمنية اللاشعور» حيث المحتويات الطفولية التي يتشكل منها ماضيه الأصلي أو حالته البدائية تبقى محتفظة بنفسها بشكل يجعلها قابلة للتكرار وإعادة الإنتاج، ويصبح، بالتالي، الحنين إليها حنيناً إلى الأصل. أما الفلسفة، فقد عالجت مسألة الأصول في سياق التفكير في إشكالية تتعلق بالإنسان هي إشكالية الهوية والوحدة، كما يؤكد ذلك ميشال فوكو في

(3) Mircea Eliade, La Nostalgie des origines: Méthodologie et histoire des religions , [traduit par Henry Pernet et Jean Gouillard] (Paris: Gallimard, 1971), pp. 81-82.

الكلمات والأشياء. وتبقى الأنثروبولوجيا هي المجال الخصب الذي وجدت فيه مسألة «العودة إلى الأصول» إطاراً للتبلور في فكر نسقي حاول أن يجعل منها وسيلة لإعادة النظر في العديد من المقولات الأساسية السائدة في الفكر الغربي الحديث ومنها على الخصوص مقولتي: التطور والتاريخانية.

فالمعروف أن النزعة المركزية الغربية التي تنامت مع المد الكولونيالي، جعلت من التطور الاقتصادي والتكنولوجي المعيار الأساسي للتطور بكيفية حولت المجتمع الغربي إلى نموذج نهائي لهذا التطور، كما أنها اعتبرت أن هذا التطور هو جزء من الصيرورة التاريخية التي نقلت الإنسان من المرحلة الوحشية إلى المرحلة الحضارية.

إن هذا النوع من التفكير المركزي هو الذي حاولت تقويضه الأنثروبولوجيا، وذلك عن طريق إثارة الانتباه إلى معايير أخرى للتطور، غير مادية بالضرورة، (انسجام العلاقات العائلية، مثلاً في النظام الأسترالي)، لا تجعل، بالتالي، من التاريخ معطىً تراكمياً، وتؤمن بأهمية المشاركة والانفتاح المتبادل بين الثقافات. إن هذا الانفتاح يجعلنا نطل على نماذج مجتمعية لا تتصور «الزمن، باعتباره تاريخاً ولا الصيرورة باعتبارها تقدماً» [4]، أي لا تتصور قيمة الإنسان في إطار تاريخاني بقدر ما تعود إلى ما يسمى بـ «الزمن المستعاد للأفعال المؤسسية». وعن هذه العودة نشأ ما يسمى بـ «سحر الأصول» باعتباره رد فعل على النزعة التاريخانية.

على هدى هذا التفكير الأنثروبولوجي، سار المسرح الغربي المسكون بهواجس البدائي أو الأسطوري أو المقدس، وذلك في سياق محاولة البحث عن دواء لأزمة المسرح أو الثقافة الغربية بشكل عام، الناتجة عما خلفته الحداثة من تصدع فكري وسيكولوجي في أعماق الإنسان الغربي. وبذلك تحولت مسألة «العودة إلى الأصول» إلى هاجس مشترك بين العديد من الاتجاهات المسرحية الغربية ولا سيما خلال هذا القرن.

فماذا يقصد هنا بمقولة «الأصول»؟ ولماذا هذه العودة إلى الأصول؟ وما هي نوعية الأصول المستعادة؟ وماذا يستفاد من نماذجها؟ وكيف يتم تجسيدها مسرحياً؟

---

(4) Borie, Ibid., p. 14.

ثالثاً: «العودة إلى الأصول»: تقاطع الأنثروبولوجي والمسرحي

تجدر الإشارة، بدءاً، إلى أن «كلمة أصل» [...] ملتبسة: فهي، من جهة، تعني البداية وتشير إلى مرحلة أولية في الزمن التاريخي، كما تحيل، من جهة أخرى، إلى الطبيعة باعتبارها أصلاً ممكناً على طول الزمان [...] إن هذا المعنى المزدوج لكلمة «أصل» يجمع، إذاً، فلسفة التاريخ مع فلسفة الطبيعة: فبصعودنا مع مسار التاريخ، لدينا حظوظ لإيجاد إنسان ما يزال قريباً من حالة الطبيعة» [(5)].

إن هذا التداخل بين «البداية» و«الطبيعة» في مسألة «الأصل» هو القاعدة التي انبنى عليها بحث الأنثروبولوجيين وتحليلهم للبدائي والمتوحش؛ فقد اعتبروه بمثابة نمط للوجود الاجتماعي يحيل على شكل مميز في العلاقات التواصلية المباشرة، أي العلاقات الأصيلة. وتقوم هذه العلاقات على عنصرين مهمين هما: الشفوية ـ واللغة الجسدية. وعلى أساس هذين العنصرين تتحقق خاصيتان أساسيتان في مجتمعات الأصول لم تتمكن المجتمعات الحديثة من حيازتهما، وهما: الوحدة (Unité) والكلية . (Totalité) ولعل هذا ما يؤكده أحد الباحثين في مجال الأنثروبولوجيا قائلاً «ومن الواضح أن معظم خصائص الفكر والتعبير القائمين على أساس الشفاهية [...] ترتبط ارتباطاً حميمياً بالنظام الصوتي الذي يدركه البشر، وهو نظام يفضي إلى التوحيد وإلى الاتجاه نحو المركز ونحو الداخل. والنظام اللغوي الذي يسود فيه الصوت يتفق مع الميول التجميعية (المساعدة على الائتلاف) أكثر من اتفاقه مع الميول التحليلية التجزيئية (التي سوف تأتي مع الكلمة المكتوبة، المرئية، لأن البصر حاسة تجزيئية). وهو يتفق كذلك مع النظرة الكلية المحافظة (الممثلة في الحاضر المستقر الذي يجب أن يحتفظ به سليماً؛ وفي التعبيرات القائمة على الصيغة التي يجب أن يحتفظ بها من دون تغيير)؛ ومع التفكير المواقفي (المرتبط بالنظرة الكلية أيضاً، حيث يكون الفعل الإنساني في المركز) أكثر من اتفاقه مع التفكير المجرد» [(6)].

إن هذه الخصائص المميزة لمجتمعات الأصول التي كشف عنها

(5)Henri Gouhier, Antonin Artaud et l'essence du theater , essais d'art et de philosophie (Paris: J. Vrin, 1974), p. 168.

(6) والتر ج. أونج، الشفاهية والكتابية ، ترجمة حسن البنا عز الدين؛ مراجعة محمد عصفور، عالم المعرفة؛ 182 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1994)، ص 151.

الأنثروبولوجيون، هي التي ألهمت المسرحيين، فـ «هذه الأنثروبولوجيا المخترقة بتفكير الأصول هي التي يبلغها مسرح غير مقتنع بتقليده الخاص، ويتجه نحو الثقافات الأخرى باعتبارها محافظة على الطاقة المفقودة للأصول، ليجد فيها أجوبة هو أيضاً؛ فباسم نماذج الأصول، فتحت ـ في المسرح كما في الخطاب الأنثروبولوجي ـ محاكمة الحاضر محاكمة سوسيو ـ سياسية، لكنها ثقافية أيضاً [...] إن حيازة اللغات البدائية هي ما سيحلم المسرح بتحقيقه. والأنثروبولوجيا ـ التي لا تستخلص فقط، في تحليلها لخصائص البدائي أو المتوحش، نمطاً للوجود الاجتماعي والعلاقات التواصلية، وإنما تستخلص أيضاً استعمالاً للعلامات تهيمن عليه الشفوية والجسد ـ تأتي من جهتها لتطعيم تفكير حول لغة ممكنة للأصول» [7].

استيحاء لهذا التفكير الأنثروبولوجي الذي يعترف كروتوفسكي صراحة بتأثيره في المسرح الغربي، وبتأثير من سياق الحداثة الذي أصبح يؤسس الشرط الإنساني على أساس «الوجود الانقسامي (Existence Parcellaire) »، الذي يشرخ الكائن ويفقده هويته ويعمق غربته وفردانيته، تحولت عملية «العودة إلى الأصول» في المسرح الغربي إلى نوع من البحث عن دواء لأزمة الأشكال المسرحية، وبالتالي لأزمة الثقافة الغربية بأكملها.

لقد اتخذت «الأصول» بالنسبة إلى المسرحيين مظهرين أساسيين: أصول ذاتية وأصول غير ذاتية. تنتمي الأصول الأولى للتقليد الغربي نفسه حيث اعتبرت بمثابة نماذج مثالية لمسرح بدائي، ومنها على وجه الخصوص: المسرح اليوناني، مسرح القرون الوسطى ثم المسرح الإليزابيثي. وفي سياق العودة إلى هذه الأصول الذاتية ينبغي وضع عودة المسرح الغربي خلال هذا القرن إلى «الكوميديا المرتجلة» التي «تؤدي وظيفة مزدوجة: الأولى كـ (ميثا)، وفردوس مفقود بالنسبة إلى مسرح يبحث عن أصوله؛ و الثانية كنمط فيه خصائص أسلوب مسرحي كانت تبدو إشكالية ومتناقضة عن طريق الممارسة» [8]. أما الأصول غير الذاتية فتعود بالأساس، إلى ثقافة «الآخر (L'Autre) »، وقد اتخذ البحث عنها وجهات متعددة ترجمها سفر المسرحيين أنفسهم إلى مختلف البقاع التي يعتقدون أنها بمثابة «أرض الأصول»؛ فأرتو

(7)Borie, Antonin Artaud, le théâtre et le retour aux sources: Une Approche anthropologique , p. 16.

(8) أنيس إليفرتي، «الكوميديا المرتجلة وحدود الحداثة،» في: حسن المنيعي، المسرح والارتجال (الدار البيضاء: عيون المقالات، 1992)، ص 6.

ذهب إلى المكسيك، وكروتوفسكي رحل إلى الهند، ونزل بيتر بروك إلى أفريقيا، في حين اتجه أوجينيو باربا نحو الشرق وأمريكا اللاتينية.

لقد أفرزت قضية «الأصول» لغة مميزة داخل كتابات هؤلاء المسرحيين، حيث تتردد لديهم مجموعة من الكلمات باعتبارها مترادفات، منها: الأصلي، الأولي، البدائي، الأسطوري، اللازمني، المقدس، النمطي، المؤسس، والرمزي. ولعل الإطار الذي جعل منه المسرح الغربي مجالاً لتجسيد هذه الخصائص، هو «الاحتفال» باعتباره الإطار الأنسب لتكرار «الحدث البدئي» والتعبير عن المقدس وبلورة النماذج المؤسسة والأنماط الأصلية. لذا، فقد اقترنت مفاهيم الأصول لدى المسرحيين الغربيين بمفاهيم أخرى من قبيل: الطقوسي (Rituel) والاحتفالي (Ceremonial) وغيرهما. ويبدو أن المسح الشامل الذي قام به ألفريد سيمون (Alfred Simon) في كتابه العلامات والأحلام: بحث في المسرح والاحتفال لمختلف التصورات التي أفرزها مفهوم «الاحتفال»، يضيء، بشكل جيد، هذه العلاقة بين نماذج الأصول من جهة، والاحتفال من جهة ثانية.

رابعاً: تجسيدات مسرحية لمفهوم «العودة إلى الأصول»

يمكن التأكيد أن من أبرز التجسيدات المسرحية الغربية لمسألة الأصول تلك التي يمثلها كل من «المسرح الفقير» لكروتوفسكي و«مسرح القسوة» لأنتونان أرتو.

لقد اقتنع كروتوفسكي بأن البحث عن الأصول ينبغي أن ينصب على الممثل، أو بالأحرى على جسد الممثل باعتباره خزاناً للقيم الأسطورية الأصيلة؛ فهو ينطلق من اعتبار الأزمة الحقيقية للمسرح الغربي كامنة في غياب «مسرح طقوسي» يقوم على «أساطير حية». وهذه الأزمة تعد انعكاساً لأزمة ثقافية شاملة تتمثل في «فقدان سماء موحدة للاعتقاد» وفي ترسيخ النزعة الفردية التي تجهز على القيم الجماعية القائمة على مفهومي الوحدة والكلية.

لذا، فإن حل هذه الأزمة يكمن في «أن نوجد للمسرح معادلات لائكية لوظيفته الطقوسية القديمة» [9]، أي في محاولة خلق «طقس لائكي»(Rituel laïc)

(9) Monique Borie, Mythe et théâtre aujourd'hui, une quête impossible?: Beckett, Genet, Grotowski, le living theatre , publications de la Sorbonne, série littérature; 15 (Paris: A.-G. Nizet, 1981), p. 120.

أساسه البحث عن «معيش أسطوري (Vécu mythique) «داخل جسد الممثل. ولتحقيق ذلك، يرى كروتوفسكي ضرورة رفض بعدين أساسيين في المسرح هما: اليومي (Quotidian) والتاريخي (Historique)؛ فزمن اليومي الذي هو زمن من الصيرورة يقوم على الاستلاب والأقنعة والقوالب (Stéréotypes)الاجتماعية، ما يجعله يتنافى مع الحقيقة الأصلية للكائن التي هي حقيقة أسطورية، وبالتالي لازمنية. ويبدو أن كروتوفسكي بهذا التصور إنما يجسد مقولة شتراوس نفسه الذي يرى أنه «لا وجود للزمن الأسطوري إلا داخل الإنسان نفسه» [10]. وإذا كان كروتوفسكي يحاول استعادة الأصول من خلال الممثل باعتباره كياناً عضوياً وحقيقة سيكو ـ جسدية، فإن أرتو يحاول البحث عن الأصول في «الطبيعة» نفسها أو بالأحرى في الكون. (Cosmos)

لقد تعددت الأوصاف التي أطلقها أرتو على «مسرح القسوة» الذي أرسى دعائمه النظرية في كتابه المسرح وقرينه ؛ فهو مسرح سحري (Magique) ، خيميائي (Alchimique) ، وميتافيزيقي (Métaphysique)من ثم فـ «العودة إلى السحر هي عودة إلى الطبيعة ما دامت، في أعماقها، ذات جوهر سحري متوحش. لذا، يتعين على المسرح أن يرتبط بالمقدس [...] الخيمياء تعود بعمقها، عبر طريق آخر، إلى المقدس [...] والميتافيزيقا هي الطريق الثالث للمقدس؛ فالمسرح الميتافيزيقي يتعارض مع كل ما حصر المسرح الغربي ضمن عقلانية اللغة» [11]. وكيفما كانت الطريق، فإن الهدف واحد بالنسبة إلى أرتو، وهو البحث عن المسرح باعتباره «فناً مقدساً» وذلك من خلال العودة إلى نماذج الأصول، ما دامت «العودة إلى الأصول هي، بهذا، عودة إلى الجوهر (Essence) [12]ومفهوم الجوهر هنا يتخذ بعداً طبيعياً وزمنياً.

فالأصلي أو الجوهري بالنسبة إلى أرتو، هو «الحياة الكونية» الموجودة دائماً، أي حالة الطبيعة التي عملت الثقافة على إخفائها وقمعها وكبت مظاهرها. والبحث عنها في الزمن، لا بد أن يتجه نحو «إنسان الأزمنة الأولى» الذي يفترض فيه قربه الشديد من الطبيعة السابقة عن حكم العقل والثقافة.

---

(10) نفس المرجع، ص 137.

(11) Alfred Simon, Les Signes et les songes: Essai sur le théâtre et la fête , collections esprit, la condition humaine (Paris: Editions du Seuil, 1976), p. 107.

(12) Gouhier, Antonin Artaud et l'essence du theater , p. 169.

إن أرتو يستعيد هنا، من خلال ثنائية طبيعة/ثقافة، تصوراً أنثربولوجياً صرفاً، كما يخضع في تصوره لنموذج الأصول لما سماه شتروس بـ «المجتمعات الأصلية (Sociétés authentiques) .

خامساً: الأنثروبولوجيا: الخطاب المستحيل في الثقافة المغربية

إذا كان المسار الغربي الذي تحدثنا عنه يوضح كيف جعلت الثقافة الغربية الحديثة ـ بفعل حتمية حضارية ـ من مسألة «العودة إلى الأصول» نظاماً معرفياً امتد تأثيره من العلوم الإنسانية إلى مجال الفنون وعلى رأسها المسرح بشكل عكس تقاطعاً في الاهتمامات بين الأنثروبولوجي والمسرحي؛ فإن الحديث عن مسألة الأصول في المسرح المغربي يجرنا، بالضرورة، إلى طرح سؤال جوهري هو: هل يمكن الحديث عن حساسية أنثروبولوجية في المسرح المغربي؟

للإجابة عن هذا السؤال، لا مناص من استحضار السياق السوسيو ـ ثقافي الذي تحكّم في ظهور بعض الاهتمامات الإنسانية الجديدة في ثقافتنا المغربية، ولا سيما منها الاهتمامات ذات النزوع الأنثروبولوجي والسوسيولوجي. في هذا الصدد، ينبغي التأكيد على الدور الحاسم للجامعة المغربية في إثارة الانتباه إلى مثل هذه التخصصات خلال الستينيات والسبعينيات. لكن الملاحظ أن مثل هذه الاهتمامات المعرفية لم تستطع أن تجد لها مكاناً بسهولة في الأوساط الأكاديمية والثقافية لتلك المرحلة لأسباب يشرحها أحد الأنثروبولوجيين المغاربة هو عبد الله حمودي، قائلاً: «والسؤال هو لماذا تهمش في زمن ما بعض المناطق وبعض المواضيع وبعض الفنون والعلوم؟ وجزء من الجواب يكمن في أن التهميش يتم بسبب سياسات معرفية علنية أو ضمنية ترتبط هي الأخرى بالسياسات التنموية والسياسية العامة. وهنا يجب أن نلاحظ أن هذه السياسات لم تنهج من طرف الدولة وحدها؛ ففي الستينيات والسبعينيات، كان جل الفاعلين السياسيين يتفقون على قضايا منحوها الأسبقية: إعادة بناء الدولة؛ بناء اقتصاد جديد؛ ترسيخ وتأصيل الشعور الوطني.. الخ. ولذلك همشت جوانب اجتماعية وثقافية عديدة كانت النظرة السائدة إليها لا تتفق وهذه الأسبقيات، وهمشت علوم كالأنثروبولوجية والسوسيولوجية، بدعوى أن الأولى تكرس الفوارق الثقافية والنزاعات الجهوية وتضعف الهوية الموحدة، و الثانية بدعوى أنها لا

تفيد شيئاً، لأن العامل الاقتصادي ودوره في الصراع الطبقي هو الأسبق، أو بدعوى أخرى ملخصها أنها تقلل من أهمية الأمة بمعناها الديني أو الوطني الليبرالي. وبعبارة أخرى، فقد حصل آنذاك اتفاق عملي بين الفكر الوطني الليبرالي والفكر الوطني الماركسي حول هذه القضايا، وأظن أن هذا الاتفاق كانت نتيجته سياسة معرفية أقصت مواضيع وعلوماً معينة من زاوية التفكير والاهتمام. [13]

لم يكن ممكناً، إذاً، حتى على صعيد الاهتمام الأكاديمي، ناهيك عن المجال الثقافي العام، إرساء دعائم خطاب أنثربولوجي مغربي خلال الستينيات والسبعينيات نظراً إلى طبيعة الفترة وأولوياتها سواء بالنسبة إلى الدولة (المركزية السياسية والاجتماعية والثقافية)، أو بالنسبة إلى المجتمع المدني (الوحدة الوطنية، الهوية، الصراع الطبقي، الأيديولوجية الماركسية)، ونظراً كذلك إلى اقتران الخطاب الأنثروبولوجي لدى المغاربة آنئذ بالاستعمار. في ضوء هذا الاقتران نفسه، تم التصدي للمحاولة التي قام بها حمودي نفسه باعتباره أحد رواد الأنثروبولوجيا في المغرب، يقول عن ذلك: «ومازلت أتذكر مناقشات طويلة مع باحثين من أقراني كانوا يتساءلون حول الأسباب التي دفعتني إلى اختيار البحث الأنثروبولوجي، بل كان البعض لا يتردد في اتهامي بأني أنهج نهج الدراسات الاستعمارية» [14]. لم يكن ممكناً في ظل هذه الشروط أن تعلن الأنثروبولوجيا عن خطابها صراحة داخل الأوساط العلمية والثقافية، لأن كل من تجرأ على ذلك سوف يعرض نفسه لنعوت من قبيل: لاوطني، استعماري، غير وحدوي، مخرب للهوية.. الخ.

لذا، فإن الأنثروبولوجيا اضطرت لأن تغلف نفسها بخطابات أخرى، وما دامت لم تستطيع الدخول من الباب فقد اختارت أن تتسرب من النافذة. وهنا، يبدو لنا أن نافذة المسرح كانت إحدى أبرز المنافذ التي سمحت للوعي الأنثروبولوجي بالإعلان عن نفسه من دون التنصيص على ذلك صراحة. لقد أتاح المسرح المغربي للأنثربولوجيا إمكانية دخول مجاله الثقافي عبر قضية أريد لها أن تكون متصلة مباشرة بمسألة الهوية والأصالة، ألا وهي قضية «العودة إلى الأصول».

---

(13) «حوار مع عبد الله حمودي،» أنجزه حسن نجمي ولحسن العبسي، الاتحاد الاشتراكي ، 1997/11/23، ص 4.

(14) نفس المرجع، ص 4.

سادساً: الحساسية الأنثروبولوجية في المسرح المغربي

لقد تمكن المسرح المغربي من استقطاب الحساسية الأنثروبولوجية عبر واجهتين أساسيتين هما:

- واجهة البحث المسرحي الجامعي.
- واجهة التنظير المسرحي التي خرجت من رحم مسرح الهواة.

فعلى مستوى البحث المسرحي، لا أحد يجادل في كون الدراسة الرائدة التي أنجزها الدكتور حسن المنيعي في فجر السبعينيات من خلال كتابه أبحاث في المسرح المغربي ، تعد بمثابة الشرارة الأولى لتوجه أنثروبولوجي ما تزال ملامحه الأساسية تشكل بثبات من خلال الأبحاث التي ينجزها طلبته في مختلف الكليات والمعاهد المغربية. إن الفصل الذي خصصه لما سماه بـ «التقليد المسرحي في المغرب»، والذي ظل يعود إلى مفاصله الأساسية في دراسات لاحقة، أكثر تعبيراً على التمثل العميق للدرس الأنثروبولوجي، يجسد اهتماماً واضحاً بالبحث عن «أصول المسرح المغربي».

ومن معطف هذه الدراسة الرائدة، خرجت إلى الوجود دراسة أخرى لمسنا فيها تأشيراً صريحاً، منذ العنوان، على مسألة «الأصول»، وهي دراسة حسن بحراوي: المسرح المغربي: بحث في الأصول السوسيو ـ ثقافية .

وبين فجر السبعينيات الذي عرف خروج دراسة المنيعي، والعقد التسعيني الذي عرف ظهور كتاب بحراوي، ظلت الأنثروبولوجيا تبحث لنفسها عن مكان ملائم ولو من خلال الاهتمام بظواهر فرجوية متصلة بكيفية غير مباشرة بمجال المسرح. في هذا الإطار يندرج كتاب عبد الله حمودي نفسه بعنوان الضحية وأقنعتها (La Victime et ses masques) الذي كرسه لتحليل حفل تنكري في إحدى قبائل الجنوب المغربي. وتلوح في الأفق الأكاديمي اليوم ملامح أنثروبولوجيا مسرحية مغربية رسم خطوطها الكبرى المنيعي، ويحاول تلامذته إنجاز أشغالها من خلال بحوث تنصب على قضايا جزئية ميدانية (الفرجات الشعبية في مناطق معينة من المغرب) أو على قضايا شمولية مثل: هوية المسرح المغربي، المقدس في المسرح المغربي... الخ.

كل هذه الأمثلة التي أشرنا إليها هنا، تؤكد أن «مسألة الأصول تشكل

إحدى ثوابت الدرس المسرحي في المغرب» [15]. ولعل ما ساعدها على تحقيق الشرعية داخل الوسط الثقافي ـ إضافة إلى التحولات الكبرى التي طرأت على الفكر المغربي خلال العقدين الأخيرين ـ هو كونها أدمجت هذه الاهتمامات العلمية ضمن الصيرورة المجتمعية الهادفة إلى ترسيخ ثقافة مغربية تعي جيداً علاقة التوازن بين الذات والآخر.

أما على مستوى التنظير المسرحي، فيمكن القول إن ظهور «الاحتفالية» كاتجاه مسرحي خرج من رحم مسرح الهواة، كان مؤشراً حقيقياً على بروز ما نسميه هنا بالحساسية الأنثروبولوجية في المسرح المغربي، ولا سيما أنه اتجاه جعل من مسألة «العودة إلى الأصول» قضيته المركزية والأساسية.

لقد كان طبيعياً أن تلقى الاحتفالية ردود الفعل العنيفة نفسها التي تحدثنا عنها بخصوص الأنثروبولوجيا في الحقل العلمي والثقافي عموماً؛ فمسرح الهواة، كما هو معلوم، كان حقلاً خصباً للأيديولوجية الماركسية، ما جعل النقاد والمهتمين بالمسرح آنئذ يحاكمون الاحتفالية محاكمة أيديولوجية صرفة؛ فكونها نظرية مسرحية قائمة على مفهوم «الاحتفال» بما يحيل عليه من «نزعة إنسانية»، «لازمنية» و«لاتاريخية»، جعلها عرضة لهجمات قوية نعتت من خلالها بنعوت مثيرة يشير إلى العديد منها عبد الكريم برشيد نفسه في كتابه السجالي مع خصومه، بعنوان الاحتفالية: مواقف ومواقف مضادة . يقول: «لقد انطبع النقد الذي واجه الاحتفالية بطابع «الانفعال وإطلاق الأحكام والنعوت المثيرة للأحقاد نحو «طقوس بلا مردود» و«ظاهرة موسمية» و«متحالفة مع البرجوازية» و«تضليلية» و«فاشية» و«انتهازية» و«علامة مسجلة» و«تدجيل» إلى غير ذلك من الألقاب التي تجعل من النقد سباً ومقابلات عنيفة وتبارياً فنتازياً في الكلام»» [16].

إن هذه الأوصاف التي تعكس ـ في نظر برشيد ـ حالة سيكولوجية أطلق عليها اسم «فوبيا الاحتفالية»، تترجم، في واقع الحال، موقف مرحلة ساخنة مليئة بالأسئلة التاريخية الحاسمة التي لا تقبل سوى «التحليل الملموس للواقع

(15) محمد أسليم، «حول مفهوم الأشكال «ما قبل المسرحية»: نحو إثنولوجيا للمسرح المغربي،» (دراسة مرقونة)، ص 3.

(16) عبد الكريم برشيد، الاحتفالية: مواقف ومواقف مضادة (مراكش: منشورات تانسيفت، 1993)، ص 34-35.

الملمـوس»، لكنهـا تعكـس، في الواجهـة الأخـرى، وجـود «قصـور معـرفي لاسـتيعاب الظـاهرة الاحتفالية»[17].

إن هذا النوع من القصور المعرفي الذي نعتبره نحن من طبيعة أنثروبولوجية، هو ما سـنحاول تسليط الأضواء عليه من جديد، ما دام قد ألغي أو لم يكن ممكناً الانتباه إليه في الدراسات النقديـة التي انصبت على الاحتفالية» بحكم طغيان النظرة الأيديولوجية. لذا، فإن السؤال الجوهري بالنسبة إلينا هو: ما هي طبيعة الحساسية الأنثروبولوجيـة التـي تعـبر عنهـا «الاحتفاليـة» كاتجـاه مسرحـي مغربي، وكيف تعاملت، بالتالي، مع مسألة «الأصول»؟

سابعاً: مفارقة «العودة إلى الأصول» في المسرح الاحتفالي

قد يبدو صعباً الإمساك بتصور شمولي متكامل حول «الاحتفالية» بالنظر إلى الكم الهائل مـن التنظيرات الجماعية والفردية لهذا الاتجاه، والتي لم تتوقف منذ السـبعينيات حتـى وصـلت الآن إلى «البيان السابع للمسرح الاحتفالي»، وبالنظر أيضاً إلى الموقف الذي ما فتئ يردده عبد الكريم برشيد دائماً وأبداً، وهـو أن «الاحتفاليـة مشروع فكـري وفنـي لم يكتمـل بعـد». إلا أن هـذا لا يمنعنـا مـن استخلاص بعض المبادئ الأساسية والثابتة التي تعكس ما نسميه هنا بـ «الحساسية الأنثروبولوجية»، وعلى رأسها المبدأ الأساسي الذي أقامت عليه الاحتفالية هويتها وهو مبدأ «الاحتفال».

فالاحتفال هو أصل المسرح، وهو التعبير عن «حقيقة الإنسان الأولية». إن هذا المنطلق الذي يتقاسمه برشيد مع من دعوا قبله إلى العودة إلى الاحتفال في التقليد الغربي منـذ جـان جـاك روسـو حتى آخر تيارات الطليعة الغربية يترجم نزوعاً نحو ترسيخ مختلف القيم الإنسانية التي يقوم عليها «الاحتفال»، وعلى رأسها: الحس الجماعي والتواصل المباشر؛ وهما ـ كما نعلم ـ خاصـيتان أساسـيتان لما سماه الأنثروبولوجيون بـ «المجتمعات الأصيلة».

يقول عبد الكريم برشيد موضحاً أسس احتفاليته:

- «إن المسرح احتفالي قبل كل شيء.

(17) نفس المرجع، ص 22.

- وإن الاحتفال هو بالأساس لقاء.
- وإن اللقاء هو خروج الذات من عزلتها لتشكل الجماعة والمجتمع.
- وإن وجود الجماعة يفرض وجود حوار للتواصل والتفاهم.
- وإن لغة الحوار الاحتفالي هي لغة أكبر من لغة اللفظ. إنها لغة/لغات الجسد ككل» [18].

فعندما نتأمل هذا القول، نلاحظ إن برشيد وفي للنزوع الإنساني المتحكم في الخطاب الأنثروبولوجي الذي صدرت عنه بعض التجارب المسرحية الغربية حيث تصبح العودة إلى الاحتفال عودة إلى «اللغة الجماعية الأصلية التواصلية المباشرة بين الناس». لذا، فلا عجب أن نجد احتفاليته تبحث عما يسميه بيانها الرابع بـ «اللغة الفردوسية»، وذلك حين يتساءل «كيف إذاً نصل إلى اللغة البكر؟ إلى اللغة الوحشية التي تعبر عن الإحساس الوحشي؟» [19]. ويكون الجواب هو: «فالاحتفالية تبحث عن لغة كلية وكونية تعبر بالملموس والمحسوس حتى تنطق المسرحية كما تنطق الطبيعة، من خلال الريح والسكون والعواصف والزوابع والرعد والضوء واللون والظلام. وبهذا يمكن أن نحرر اللغة من القوالب والمعلبات والأوثان اللفظية الشائعة، وأن نعيد لها جوهرها وحقيقتها؛ فإعادة وصل اللغة بالحياة في تغيرها وتجددها وحيويتها ومدهشها ومرعبها، معناه عودة المقدس إلى الوجود، أي ربط ما نقوله بما تقوله الحياة، وجعل اللغة الجزء تندغم في اللغة الكل وتنصهر فيها...» [20].

إن هذا القول ينطوي على مفارقة كبيرة؛ فأن تكون اللغة الفردوسية «لغة الطبيعة الوحشية» و«لغة الحياة المتغيرة» في آن واحد، هو الشيء الذي يصنع المفارقة.؛ فالاحتفالية تندرج، من جهة، ضمن التقليد الأنثروبولوجي الذي يحاول رد المسرح إلى أصله الاحتفالي، وهو تقليد يحاول استعادة ما يسميه مرسيا إلياد «أسطورة الجنة المفقودة»، التي يعتبرها أسطورة منتشرة في أنحاء العالم تعود إرهاصاتها الأولى إلى التقاليد البدائية. إن الاحتفالية، إذاً،

---

(18) نفس المرجع، ص 123.

(19) عبد الكريم برشيد، المسرح الاحتفالي (طرابلس، ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، 1989)، ص 186.

(20) نفس المرجع، ص 187 ـ 188.

بمحاولتها استعادة النعيم الأصلي عبر اللغة الوحشية، إنما تقوم بنفس «ما يبذله الشامان (Chaman)من جهد معتمداً في ذلك تقنيات خاصة بهدف نسخ الوضعية البشرية الحالية ـ وضعية الإنسان الساقط ـ والعودة إلى وضعية الإنسان الأولي التي تتحدث لنا عنها الأساطير النعيمية» [21]. من ثم، يمكن القول إن الاحتفالية بمثابة «شامانية جديدة» تترجم عودة الأسطوري في المسرح المغربي باعتباره مظهراً رئيساً «للعودة إلى الأصول». لكن المفارقة هنا تكمن في رغبة الاحتفالية في تقمص نزعة تاريخية من خلال الإشارة إلى «الحياة المتغيرة» كأصل، وذلك كرد فعل على النقد العنيف الذي نعتها بالنظرية اللاتاريخية؛ فكيف يمكن الجمع بين «النموذج الأصلي» و«النموذج التاريخي»؟! الاحتفالية وحدها قادرة على الجواب.

وتتعمق أكثر مفارقة «العودة إلى الأصول» في المسرح الاحتفالي عندما تخرج الاحتفالية من النزوع الإنساني لتدخل البعد القومي والمحلي، وذلك من خلال التأكيد على عنصرين أساسيين هما:

- هناك احتفاليات بقدر ما هناك شعوب وثقافات.
- الاحتفالية المغربية عربية وإنسانية.

إن مسألة «الخصوصية» هنا تجعل الحساسية الأنثروبولوجية للمسرح الاحتفالي في مأزق يتجاوز ما هو معرفي كما في المفارقة الأولى المتعلقة بمفهوم «الأصل» نفسه، ليصبح مأزقاً أيديولوجياً يتعلق بعلاقة الأصل بالثقافة الخاصة للمسرحي. وإذا كانت الاتجاهات المسرحية الغربية ذات النزوع الأنثروبولوجي قد تمكنت من فك هذه المعادلة عن طريق المصالحة بين كونية النظام الرمزي وخصوصية الثقافة [22]؛ فإن الاحتفالية التي واجهت وما تزال تواجه تهمة «اللاتاريخية» والغربة عن الواقع، لم تستطع أن تقنع بخطابها المغربي وحده، ودفعها هاجس ترسيخ شرعيتها العربية وأصالتها المغربية إلى جعل خطابها حول «مسألة الأصول» خطاباً يقوم على المفارقة.

(21) Mircea Eliade, Mythes, rêves et mystères (Paris: Gallimard, 1958), p. 80.

(22) Borie, Antonin Artaud, le théâtre et le retour aux sources: Une Approche anthropologique , p. 22.

(16)

صُور المغرب وأوروبا

في أدب الرحلات المغربية [*]

كمال عبد اللطيف

- 1 -

تعتبر كتب الرحلات من الكتب المفتوحة على تخصصات معرفية وفنية متعددة، وهي تتميز بنمطها الخاص في الكتابة، المتمثل في قدرتها على رسم ملامح الأزمنة والأمكنة، خارج مقتضيات النمطية المعتادة في الكتابة البحثية بمختلف مجالاتها، أو الكتابة الإبداعية بطابعها المعتمد على كفاءة التخييل.

إلا أن كتب الرحلة ليست موحدة، وفي رصيد الرحلات الصادرة في الشرق والغرب، ومنذ أقدم العصور، ما يعبر عن غنى وتعدد هذا النمط من الكتابة. وقد عرفت الثقافة العربية الإسلامية مصنفات متعددة في هذا الباب، سواء في عصورها الوسطى، أو خلال تعاقب أزمنتها المتتالية، وتم في الأغلب الأعم تصنيف الرحلات ضمن أجناس الكتابة الأدبية، من دون أي

(*)يحاور هذا النص محتوى الكتابين الآتيين: عبد المجيد القدوري، سفراء مغاربة في أوروبا، 1610 ـ 1922، في الوعي بالتفاوت ، سلسلة الأبحاث والدراسات (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995)، وسعيد بنسعيد العلوي، أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة ، سلسلة الأبحاث والدراسات (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 1995). ونشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 1، العدد 2 (تشرين الأول/أكتوبر 1997).

محاولة للتفكير في البنيات الفنية المتداخلة لهذا الجنس، ومن دون إقامة للحدود الفاصلة داخل بنية الكتابة، حيث لا يمكن الحديث عن كتابة الرحلات بالمفرد، وذلك على الرغم من العوامل المشتركة المتعددة، الناظمة لروح هذه الكتابة ومنطقها.

يضاف إلى ذلك أن محتوى الرحلات لا يقدم معطيات متجانسة، فمادة الرحلة تَعْرِضُ لموضوعها المباشر، أي لمناسبتها وسياقها، وتعكس أيضاً معطيات أخرى لها صلة بأكثر من موضوع. ما يحولها إلى فضاء لتداخل لغات ومعطيات متنوعة.

إن هذا هو المبرر الذي يقف وراء اعتماد المؤرخين على كتب الرحلات، عند بنائهم لتاريخ المجتمعات، حيث تشكل الإشارات والأوصاف والروايات التي تقدمها مادة الرحلة، جملة من العناصر التي يمكن اعتمادها في بناء الأزمنة والتواريخ، في استمراريتها وانقطاعها.

لكن مادة الرحلات، لا تندرج ضمن مواد بناء أحداث التاريخ بحكم ما تحتويه من معطيات فحسب، بل إن تداخل لغاتها، السردية، الواصفة، الانطباعية، الموضوعية والذاتية، يُمَكِّن كذلك من مشاهدة صور تداخل الوعي في الكتابة؛ فالخلاصات التي تستقر في النص، والإشارات العابرة الدالة التي ترد فيه، وكذا الإيحاءات البعيدة لصيغ التعبير، وصيغ الاستشهاد، ثم نمط اللغة الواصفة، كلها عناصر تقدم تصوراً على طبيعة الحمولة الوصفية الاستعراضية، وطبيعة الوعي المحايث لها، الظاهر منه والخفي بين ثنايا لغتها، وهو الأمر الذي يحول الرحلات إلى مادة فكرية مؤاتية لرصد تحولات الأفكار، في علاقاتها بصيرورة الوعي وتحولات المجتمع، في زمن تبلورها، وبخاصة عندما يرتبط زمن صدورها بأزمنة الصراع بين المجتمعات، أو تكون قريبة من هذه الأزمنة، فتقدم بصورة مباشرة، شهادة لها قيمتها، بحكم اقترابها من نمط الصراع الجاري، وبحكم مواقفها منه، سواء المواقف المعلنة، أو المواقف التي يمكن استشفافها من بياضات الرحلة أو مشاهدها العابرة.

وإضافة إلى كل ما سبق، هناك الفوائد العديدة التي تقدمها الرحلات للجغرافيين، واللسانيين، والمهتمين برصد الحساسيات والأشكال الأدبية

والفنية، ثم هناك النظرة أو الرؤية الخاصة التي تحملها الرحلات للآخر، وهي نظرة تقدم مشاهداتها وأفكارها بالصورة التي تجعلها تقدم في الآن نفسه رؤيتها لذاتها، حيث تعكس نصوص الرحلات جدلية حية ومركبة في مجال رصد الفوارق والتمايزات، من خلال الخلفيات الموجهة لغايتها البعيدة، وللغايات التي تترتب عن مختلف الوسائط التي تكون قد استوعبتها، وهي تبني مقاربتها للوقائع والأمكنة.

وهذه النظرة تعكس تقاطع رؤية المجتمعات والحضارات لبعضها البعض، حيث تشكل الرحلات، في النهاية، نماذج من الرؤى المعبرة عن درجات الفهم والصراع والتعاون القائمة بين المجتمعات البشرية، وذلك بحسب أنماط الرحلات والسفريات التي يقوم بها الرحالة بمختلف أسمائهم، السفراء والعلماء ورجالات الدولة والسواح والمخبرون وغيرهم. ففي الرحلات التي يتم تحريرها من طرف هؤلاء جميعاً، نعثر على معطيات مساعدة على بلورة رؤية الآخرين لبعضهم البعض، حيث يتم تبادل المواقع في معادلة الأنا والآخر. ففي الرحلات التي قام بها الغربيون إلى أفريقيا والمشرق العربي، في القرن الثامن عشر، نشاهد الملامح الأولى للرؤية الأوروبية لإفريقيا وللأفارقة، ثم للمشرق العربي، في مختلف مظاهره ومختلف تجليات وجوده. وفي رحلات العرب المسلمين للغرب في القرن نفسه، نكتشف خلفيات الانطباع والوصف لمتون الرحلات، كما نشاهد الرؤية الموجهة للرحلة وأهدافها. ومن خلال هذه الرؤى المتقاطعة، يمكن بناء نمط الوعي بالذات وبالآخرين بواسطة صياغة دلالات العناصر الموظفة في الكتابة والوصف. وتختلف الرؤى بالطبع، انطلاقاً من اختلاف المواقع والمناسبات، واختلاف تقارير الرحلات.

توضح المحددات الآنفة الذكر أهمية الرحلات في مجال التاريخ والجغرافية والمجتمع والثقافة، كما تشير إلى أهميتها في صياغة ملامح الوعي بالذات وبالآخرين، في سياق تطور المجتمعات والحضارات، وتطور رؤيتها لبعضها البعض. وإذا كانت رحلات السفراء، ومسؤولي الدول وخبرائها، تكشف عن جوانب من المعطيات السياسية المرتبطة بمناسبة الرحلة وموضوعها، فإن الرحلات الحرة التي تكتب بصورة مستقلة، أو تعد على هامش السفريات الدبلوماسية تُمَكِّن القراء أيضاً من رصد أنماط الوصف والسرد ومحتواهما،

ورصد أنماط الوعي بالآخرين، في تجارب الأمم، وضمن صيرورة تحول الوعي في التاريخ.

- 2 -

في إطار الوعي بالمقدمات السابقة، أصدر كل من الزميلين سعيد بنسعيد العلوي، وعبد المجيد القدوري كتاباً في موضوع «الرحلات المغربية»، وقد صدر الكتابان معاً ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية في الرباط سنة 1995.

تناول كتاب الأستاذ عبد المجيد القدوري بالبحث، نماذج من الرحالات المكتوبة خلال القرون الأربعة الأخيرة 17 ـ 18 ـ 19 ومطلع القرن العشرين، وعنوانه: سفراء مغاربة في أوروبا 1610 ـ 1922، في الوعي بالتفاوت . وعالج كتاب الاستاذ سعيد بنسعيد العلوي عينة من الرحلات المعروفة، خلال القرون الثلاثة الأخيرة 18 ـ 19 ـ 20، وعنوانه: أوروبا في مرآة الرحلة: صورة الآخر في أدب الرحلة المغربية المعاصرة .

يعالج موضوع الكتابين مجالاً بكراً، حيث تتم العودة إلى رحلات أغلبها غير محقق، وسياقها التاريخي غير مُضاء بما يكفي من الرصد والتحليل التاريخيين المساعدين على فهم مادة النصوص/الرحلات، إضافة إلى غياب التواريخ المقارنة بين المغرب والدول الأوروبية موضوع الرحلات، ما حول عملية البحث إلى عملية مركبة ومعقدة.

لم يكتفِ الباحثان بدراسة متون الرحلات، للإجابة عن أسئلة منهجية محددة، بل أضافا إلى ذلك جهداً ثانياً، انصب على نشر بعض هذه الرحلات، أو نشر بعض أجزائها، وهكذا نسجل أن كتاب الأستاذ سعيد يتضمن النص الكامل لـ الرحلة الأوروبية لمحمد الحجوي، وقد جاءت في حدود 100 صفحة، من القطع الكبير. كما قام الأخ عبد المجيد بنشر عيِّنة نموذجية دالة من أوصاف الرحالة المغاربة لباريز، خلال القرن السابع عشر، والتاسع عشر، والقرن العشرين، وهي نصوص مُسْتَلَّةٌ من رحلات الحجوي والعمراوي والجعايدي ومحمد بن عبد السلام السايح.

قد لا نجازف إذا ما اعتبرنا أن هذا العمل (الجهد البحثي المبذول في المصنفين معاً) يتجه لإصابة هدف مشترك، ونحن لا نقر بهذا الحكم،

لمجرد أن موضوع الكتابين واحد، وإن اختلف المجال الزمني الذي غطاه البحثان قليلاً، حيث توقف القدوري على نص، مكتوب في القرن السابع عشر، ناصر الدين على القوم الكافرين 1610 للحجري. وتوقف بنسعيد العلوي على الرحلة الأوروبية للحجوي، كما توقف عند رحلة الصفار (عام 1845)، بينما اختار القدوري رحلة محمد بن عبد السلام السايح أسبوع في باريز (عام 1922).

إن المقصود بالإقرار السابق هو الروح التي تحكمت في البحثين معاً، حيث ساهم الكاتبان كل بطريقته الخاصة، في إماطة اللثام، على نمط من الكتابة، ظل يُنْظر إليه باعتباره مجرد أداة لفهم معطيات تاريخية أو جغرافية، وفي أفضل الأحوال ينظر إليه كوسيلة مساعدة على بناء الأحداث التاريخية، من دون أي محاولة للنظر إليه في استقلاليته النصية، وما يمكن أن يترتب عن هذه الاستقلالية من نتائج خاصة، ثم النظر في أدواره الممكنة والمحتملة، في مستوى مساعدته على بناء معارف أخرى تتعلق بمجالي التاريخ وصيرورة الوعي، والمجال الأخير يدرج عادة في تاريخ الأفكار بمعناه العام.

وما يُدَعِّم حكمنا السابق حول وحدة محتوى المُصَنَّفين، والهدف الذي تمكنا معاً من إصابته، أن مادتهما الأولية في مجملها واحدة، فقد تناولا معاً الرحلات المشتركة الآتية: الإكسير في فكاك الأسير (عام 1781)، و البدر السافر لهداية المسافر إلى فكاك الأسارى من يد العدو الكافر (عام 1782)، وهما معاً لمحمد بن عثمان المكناسي، و تحفة الملك العزيز بمملكة باريز (عام 1860) لإدريس العمراوي، و التحفة السنية للحضرة الحسنية بالمملكة الإسبنيولية (عام 1884) لأحمد الكردودي، ثم رحلة اتحاف الأخيار بغرائب الأخبار (عام 1876) لإدريس الجعايدي. وهناك رحلات أخرى اهتم بها كل منهما على حدة، بناء على اختياراته المنهجية، وطريقته في البحث والكتابة، وانطلاقاً من المخطوطات والمطبوعات التي توافرت له زمن البحث. صحيح أن تخصص كل من الباحثين وتكوينهما العام (التاريخ والفلسفة)، ساهم في تنويع المقاربة، كما ساهم في تميز طريقة بناء كل منهما لعمله، وهو أمر لا يمكن الاختلاف في أهميته وفائدته، عندما يتعلق الأمر بتنويع وتوسيع زوايا المقاربة، إلا ان الوِجهة العامة التي تحكمت في رؤيتهما للموضوع، والنتائج العامة التي توصلا إليها، كل بأسلوبه الخاص، جاءت متقاربة بصورة لافتة

للنظر، وذلك على الرغم من أن الأستاذ بنسعيد تناول في بحثه موضوعاً محدداً، ركز فيه على صورة أوروبا في الرحلة المغربية، المنظور إليها كمرآة، على الرغم من التحفظات التي يمكن أن تؤخذ على مفهوم المرآة والمرآوية وآلية الانعكاس التي يؤدي إليها مفهوم المرآة، وبخاصة عندما نعرف بأن الذات الواصفة (كاتب الرحلة) لا تعكس الصور فحسب، قدر ما تعمل على إعادة بنائها، في ضوء النظرة الذاتية بكل ثقلها اللساني، النفسي، السياسي، التاريخي، وبمختلف وسائلها في المعرفة ومواقعها التاريخية، وأحكامها المسبقة.

أما الأستاذ القدوري، فقد وضع لبحثه عنواناً فرعياً دالاً، توخى منه أن يضع يده على الموضوعة المركزية في الرحلات، موضوعة إدراك الفوارق، أو ما أطلق عليه في العنوان الفرعي للكتاب: في الوعي بالتفاوت ، والتفاوت المقصود في هذا العمل، هو مجمل مظاهر الفروق والاختلافات القائمة بين مجتمعات متقدمة، وأخرى (من بينها المغرب) يعرف زمن تحولها كثيراً من الركود. وليس هذا فحسب، بل إن الدول المتقدمة تتجه لاكتساح الأخرى، وقد كشفت الرحلات المدروسة ملامح التفاوت، بل التفاوتات الحاصلة بين المغرب وأوروبا، في الأزمنة التي كتبت فيها هذه الرحلات.

في كتاب القدوري، وعلى الرغم من وضعه اليد على موضوع التأخر والتقدم ووعي التفاوت، كما تَرْسُم ملامحه الرحلات، وبخاصة الدبلوماسية منها، لم يتم بناء وتركيب المفاصل الكبرى للبحث، في سياق ترتيب ملامح ومظاهر الوعي بالتفاوت المنصوص عليه، حيث تحضر معادلة الذات والآخر، المغرب وأوروبا بصورة مركزية، بل إن هيمنة خلفيته التكوينية كباحث في مجال التاريخ حولت بحثه إلى ميدان لاستعراض الوقائع والأحداث الوصفية، فتابعها من دون كلل، بكثير من الحرص والتدقيق، متناسياً العودة إلى موضوعة الكتاب المركزية الوعي بالتفاوت . ولو استطاع إنجاز عملية استجماع لخيوط المعطيات التي قام بإخراجها وترتيبها، عبر فصول بحثه، في فصل إضافي تركيبي جامع، أو في خاتمة مفتوحة على أبرز خلاصات الوعي بالتفاوت لجاء العمل في صورة أكثر تماسكاً، وأكثر وفاء لما أراد إصابته من أهداف، في مستوى القراءة والتأويل.

وهذا المُفْتقد في متن بحث القدوري تمكن من تحقيقه بنسعيد، حيث قام

بحصر مجال البحث، وحرص على بناء المعطيات التي تخدم غرضه الدقيق والمعلن، صورة الآخر في أدب الرحلة، صورة أوروبا في الرحلة المغربية، على الرغم من أن النعت الذي أضيف إلى العنوان المعاصرة ، قد لا ينطبق تماماً على النصوص المعتمدة كمصادر أولية في البحث، ذلك أننا لا نعاصر القرن الثامن عشر، وكان بإمكان الباحث أن يتكلم عن المغرب الحديث والمعاصر، أو يعين الدلالة الإجرائية للمعاصرة، وبخاصة أنها موضوعة في صدر الغلاف.

وعندما ننظر إلى الكتابين من زاوية بنيتهما العامة والخلاصات الأساسية التي انتهيا إليها، نكتشف تكاملهما من جهة، وتطابق كثير من أحكامهما من جهة ثانية. أما تكاملهما، فيتجلى في كون كتاب بنسعيد، اعتنى بالتفكير في الآخر، حيث تتضمن الرحلات المغربية التي قام بدراستها تصوراً محدداً لهذا الآخر، وقد حدد الباحث هذا التصور من خلال لحظات ثلاث دالة عنون بها فصول كتابه: لحظة القوة والثقة في النفس، القرن 18 (قوة الذات في مواجهتها للآخر، للآخرين، «الدول الأوروبية»)، ولحظة الهزيمة والاكتشاف، القرن 19، (هزيمتي معركة إيسلي عام 1844، ومعركة تطوان عام 1860)، ثم لحظة الدهشة واستعادة الوعي القرن 20 (إدراك الفوارق بين التأخر والتقدم).

أما مصنف القدوري، فقد اهتم بموضوع الوعي الذاتي، أي أنه فكر في الوعي الذاتي بالتفاوت، وقارب جوانبه المختلفة، وهي تحاول إدراك أوجه اختلافها مع الآخر، منطلقاً من الإقرار بأن رحلات القرنين 17 و18، تتضمن ثقة واضحة في الذات، واعتزازاً بمكانتها وأدوارها التاريخية، أما رحلات القرن التاسع عشر، فقد اعتبر أنها تهدف إلى التخفيف من وطأة إرادة الهيمنة الأوروبية المتزايدة والمتصاعدة، والتي ستنتهي كما هو معلوم بإعلان الحماية على المغرب في مطلع القرن العشرين. وأما رحلات بداية القرن، ومنها رحلة محمد بن عبد السلام السايح، النموذج المدروس، فإنها تتضمن قبول الأمر الواقع، واقع الحماية، وتدعو إلى التساكن في ظل التسامح، وفي هذا كثير من المعطيات التي تقرها أيضاً الرحلة الأوروبية للحجوي، كما أبرز ذلك الأستاذ بنسعيد، وقد بلورت هذا المحتوى فصول كتاب القدوري، من خلال مقاربتها للموضوعات الآتية:

تمثل السفراء المغاربة للسياسات الأوروبية، الرحلات السفارية واقتصاد أوروبا، ثم المجتمعات الأوروبية من المنظور المغربي.

نقطة الارتكاز البحثية تختلف بين الباحثين، وتترك آثارها في طريقة الاستدلال، وبناء المشروع البحثي، فعندما يتجه بنسعيد لبناء صورة الآخر في مرآة الذات، يقوم القدوري بمراقبة صيرورة الوعي الذاتي كما تصوره الرحلات، وهي تتيح للذات معاينة مظاهر حياة ومجتمع الآخر، المجتمع الأوروبي في مختلف مجالات حياته في الاقتصاد والسياسة والمجتمع والعمران.. إلخ، والفرق بين الاثنين يتمثل في أمرين اثنين:

أولهما ؛ نقطة الارتكاز البحثية، وقد تجلت في كتاب بنسعيد في محاولته التفكير في بلورة صورة الآخر في الرحلة، وذلك على الرغم من المقدمات المحددة في الفصل الأول من هذا الكتاب. والتفكير في تصوير واقع الذات، وهي ترحل صوب جغرافية الآخر، في كتاب القدروي. صحيح أن فصول كتاب هذا الأخير المذكورة آنفاً، تتجه لصياغة مواقف الرحلات من الغرب، أي من السياسة والاقتصاد والمجتمع الأوروبي، إلا أن منطلق التفكير عنده يروم رسم التفاوتات القائمة بين واقع الذات (المغرب)، وواقع الآخر (أوروبا في مظاهرها المذكورة). ذلك أن الخلفية الناظمة لعمله تظل هي الصور الذاتية، الصور التي يقوم الرحّالة بتركيبها عند تعبيرهم عن مشاهداتهم وأثناء وصفهم للظواهر التي تلفت انتباههم أثناء رحلاتهم.

و ثانيهما ؛ درجة اصطناع آليات المقاربة، أي درجة العمل على بناء البحث، بالانتقال من مستوى الاستماع للنص، إلى مستوى إعادة تشكيله، في ضوء العدة المنهجية المتاحة لكلا الباحثين، حيث لا يطغى محتوى النص على الكفاءة البحثية، أي على أسئلة البحث ومنهجيته، والهدف المتوخى منه.

وما تبقى في العمل تفاصيل ومعطيات متاحة في النصوص، وقد قام الباحثان باستخراجها ـ كل بطريقته الخاصة ـ لرسم ملامح الذات، في مواجهتها للآخر، وصور الآخر كما لاحت للوعي الذاتي، فتمكنا بفضل عملهما من معاينة مؤشرات التقدم الأوروبي (أوروبا المؤسسات، أوروبا التنظيمات، أوروبا المتربصة بالذات)، بحكم شروط تطورها الذاتي المتمثل

في تطور نمط إنتاجها الاقتصادي مقابل تقهقر وتراجع الأوضاع في المغرب، وهذه هي الخلاصة المركزية في الكتابين، وقد تم الوصول إليها من خلال عمليات استدلالية مركبة، اعتمدت من جهة مادة الرحلات، واستندت من جهة أخرى على معطيات تاريخية موثقة.

في نصوص الرحلات المغربية المكتوبة خلال القرون الثلاثة الأخيرة، إذاً وعي واضح بمسار التقدم والنهوض الحاصلين في أوروبا، وذلك مقابل الوعي الذاتي بالتأخر.

- 3 -

لا بد من الاعتراف في النهاية بالنتائج القيّمة للكتابين، ليس لأنهما اجتهدا في كشف كثير من المعطيات المتعلقة بموضوع المغرب وأوروبا، صور المغرب وصور أوروبا كما بلورتها مجموعة من الرحلات المكتوبة، في القرون الثلاثة الأخيرة فحسب، بل لأنهما دشنا البحث في مجال ما زال في حاجة إلى كثير من الدراسة، وهو مجال ينفتح على إمكانيات متعددة للمقاربة والمقارنة والبحث، ويتيح إمكانية إعادة كتابة بعض أوجه وملامح وحقب التاريخ. وإذا كان الفصل الأول من كتاب الأستاذ بنسعيد، يلمح إلى علاقة الرحلات المغربية، ببعض الرحلات التي أنجزها المشارقة، فيذكر رحلة الطهطاوي، تخليص الإبريز في تلخيص باريز ، ورحلة أحمد فارس الشدياق الواسطة في أخبار مالطة ، ليشير إلى بعض مظاهر حضورهما في رحلات المغاربة، فإنه يمكننا أن نضيف إلى ما ذكر، أمثلة أخرى من الرحلات، مثل رحلة فرنسيس مراش رحلة إلى أوروبا ، ثم رحلة أمين فكري إرشاد الألبَّا إلى محاسن أوروبا على سبيل المثال لا الحصر.

إن تقصي طبيعة وبنية هذه الرحلات يتطلب وحده إنجاز أبحاث مقارنة حول ملامح تصور الرحلات المغربية والمشرقية للآخرين، لإجلاء صورهم في الوعي العربي الإسلامي المعاصر، بل إن الأمر يقتضي أيضاً إنجاز مقارنات بين النصوص التي تنتمي إلى مجال المغرب العربي. فالتقارير التي تضمنتها مقدمة خير الدين التونسي حول «التمدن الأوروبي»، و«الاختراعات الأوروبية»، ورحلة ابن أبي الضياف «الرحلة إلى فرنسا» في كتابه الاتحاف ، ثم رحلة سليمان الجزائري عرض البضائع العام ، وقد كتبها بمناسبة معاينته

للمعرض العالمي في باريس سنة 1866، تقدم موضوعات توضح الصور الجديدة التي شكلتها النخب السياسية، وشكلها الكُتاب والرحالة والمبعوثون حول أوروبا الجديدة، وحول علاقة بلدانهم بها، وهو ما يحتاج إلى تضافر جهود مجموعات بحثية، لنتمكن من إضاءة جوانب من تاريخنا، وتاريخ علاقتنا بأوروبا وبالأوروبيين. وقد تـدعم هـذه الأبحـاث متـى تـوافرت الأبحـاث الجاريـة في مجـال التـأريخ الشامل للفكر المغربي، ضمن دائرة أوسع، هي دائرة الفكر العربي المعاصر.

(17)

بين الفكر العربي وتحديات الاستشراق

من خلال إشكالية المنهج [*]

عبد اللطيف الخمسي [**]

لا يمكن نقد الاستشراق من دون التعرض لمسألة المنهج والبعد المنهجي في الفكر الاستشراقي، والذي مارس ومازال يمارس سلطة معرفية ومنهجية على الفكر العربي والإسلامي. هذا الأخير الذي لم يعط أهمية للمنهج إلا في السنوات الأخيرة، في ظل اشتداد التبعية الفكرية وصدمة الحداثة. ويمكن القول إن ما هو ثابت في الفكر الغربي عامة، هو ذاك الجدل الإبيستيمولوجي العميق بين العقل (Raison)والمنهج (Méthode) ؛ فالعقل الغربي أساسه الثورة المنهجية. وتداخل العقل والمنهج يمثل قاعدة الحداثة الفكرية الغربية منذ ديكارت صاحب مقال في المنهج ، حتى حدود فكر الاختلاف المبشر بمنهجية التفكيك، أو فيراباند صاحب كتاب ضد المنهج ، والذي طرح فيه قضايا إبيستيمولوجية مهمة تصنف داخل ما يصطلح عليه بفوضوية فيراباند، في حقل الإبيستيمولوجيا والفلسفة. والمشاكل والعوائق التي يعانيها العقل العربي والإسلامي تتحدد في مستوى المنهج بالدرجة الأولى؛ فمازال التهاون في سؤال المنهج قائماً، ومقاربة النظريات المنهجية ضعيفة، والانتقال من منهج لآخر يشكل موضة معرفية ليس إلا؛ فلا مشادة في إشكالية المنهج كما يرى

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 4، العدد 40 (حزيران/يونيو 2001).

(**) باحث مغربي

المفكر عبد الـلـه العروي والذي يقول، بحسه التاريخاني: «عندما أتكلم عن المـنهج أعنـي في الواقـع منطق الفكر الحديث بعد أن فصل عن الفكر القديم» [1].

والقطيعة مع المنـاهج التراثيـة تمثـل الثابـت الإبيسـتيمولوجي الـذي لا يمكـن للفكـر العـربي الراهن أن يتخلى عنه. إذاً هو أداة نقـد الـتراث ونقـد العقـل العـربي وخـوض معركـة معرفيـة ضـد مؤسسة الاستشراق التي جسدت التحولات الفكرية الغربية، وتفاعلت مع ثورات العلـوم والمنـاهج، وهنا سلطة المستشرق، إذ لا يمكن محاورة من خارج المناهج وطرق التفكير؛ فالاستشراق إذاً يفـرض ذاته إبيستيمولوجياً قبل أن يصوغ نظرية في الأيـديولوجيا. ومـن هنـا فكـل تراجـع عـن مكتسـبات الإبيستيمولوجيا وعلم المناهج يعد إذعانـاً لسـلطة المعرفـة التقليديـة، وبدايـة العجـز عـن تفكيـك خطاب الاستشراق. والحوار الإبيستيمولوجي مع هذا الأخير يتخذ أهمية قصوى، بل مدخلاً لتقويض أيديولوجيا المستشرقين المتسلحين بأقوى المناهج وأعظم النظريات الفلسفية والعلميـة؛ فهـل يمكـن إذاً الكلام عن حداثة فكرية عربية ناقدة بعمق للاستشراق من دون تملـك الإبـداع المنهجـي أو قـل سلاح المنهج؟ يستحيل إذاً تجاوز أزمة الاستشراق من دون بناء وتأسيس ثورة منهجية داخلية، قادرة على نقض أزمة العقل العربي وبالتالي نقض منهج الاستشراق.

نقد الاستشراق إذاً أساسه تأسيس عقل عربي نقدي، أساسه التحـرر المنهجـي، وهنـا بـالطبع، لا تخلف عن إنجاز الحداثة الفكرية المعاصرة، والتي يجب التعامل معها بحس نقدي وإبداعي، في أفق تقويض سلاح الاستشراق المنهجي بشكل يخدم رهانات الفلسفة في المجتمع العربي المعاصر. ولا ننسى أن حقل الفلسفة في المحيط العربي تتضارب فيـه منـاهج متعـددة مـن ماديـة ـ تاريخيـة وتفكيكيـة وبنيوية، وهو الأمر الذي يطرح المزيد من التساؤلات من أهمها: هل التعدد المنهجي في الفكر العربي الـراهن، سـاهم في بلـورة سـلطة معرفيـة اسـتطاعت أن تنتقـد بعمـق المنظومـة التراثيـة وتنفـذ

(1) عبد الـلـه العروي، مفهوم العقل: مقالة في المفارقات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، ص 12.

إلى أعماق الفكر الغربي؟ أم أن ذلك لم يزد إلا في تكثيف الكثير من العوائق الإبيستيمولوجية وتوليد المزيد من الانزياحات الأيديولوجية؟ في هذا السياق إذاً تأتي أهمية ومشروعية التناول الإبيستيمولوجي للخطاب الاستشراقي، سواء كان نابعاً من الغرب أو من الشرق، خصوصاً وأن المشكل ليس في الاستشراق بالدرجة الأولى، بل في إمكانية بناء عقل فلسفي عربي نقدي متحرر من سلطة اللامعقول التراثي من جهة، ومن هيمنة الآخر ونماذجه المعرفية الجاهزة من جهة أخرى. والملاحظ أن الحركة الفكرية العربية أنتجت تصورات معرفية عميقة، في إطار نقد الاستشراق بالدرجة الأولى. وقد يظهر ذلك من خلال مساهمات إدوارد سعيد وهشام جعيط وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وأركون.

ولعل إنجازات هذا الأخير في حاجة ماسة للتقييم والنقد والإثراء خصوصاً وأنها تندرج في صلب مشروع فلسفي هادف، يستجيب للكثير من الأسئلة والقضايا، وفق منظور نقدي لا يتعامل بعفوية مع الآخر، ولا بإسقاط مع التراث؛ فنقد الاستشراق عند محمد أركون يندرج في إطار نقد العقل الغربي ونقد التراث معاً. وبالفعل فالكاتب لا يجد مانعاً من الدعوة لتملك سلطة الاستشراق وخوض معركة ضده وضد آليات تفكيره وإبراز حدوده وبالتالي إبداع استشراق بديل يسميه بـ الإسلاميات التطبيقية» (أو إسلامولوجيا مطبقة).

ولعل السقوط في أيديولوجيا الاستشراق كان نابعاً من الغياب المنهجي، وضعف التواصل مع الحداثة الفكرية ومستجداتها من طرف الفكر العربي. وما محاولة محمد أركون إلا مدخل لاستدراك هذا الخلل، وبخاصة أن المعضلة المفروضة بإلحاح هي: تفكيك الاستشراق، والذي أثبت قوته وجدارته في دراسة التراث العربي الإسلامي، ولو من خلال مناهج باتت حالياً كلاسيكية، أو لا توفي بالمطلوب في مجال التحليل والتركيب والإجابة عن الرهانات المعاصرة. وكما يقول محمد أركون عن طبيعة فهم الاستشراق الهيمني لنصوص التراث: «القراءة التي قدمتها الإسلاميات الكلاسيكية عن هذه النصوص تضل القارئ أكثر مما تضيء له الأشياء بخصوص الرهانات الحقيقية للأحداث الحالية والقوى المتنافسة والمطامح الجماعية والتوجهات الغالبة والمسيطرة المفروضة في المجتمعات العربية

والإسلامية» [2]. فهناك وهن إبيستيمولوجي حاد، من طرف الكاتب بتخلف الاستشراق الكلاسيكي، سواء على مستوى المنهج أو الواقع.

ويستثمر محمد أركون آخر إنجازات الفلسفة والعلوم الإنسانية في الغرب، من أجل تقويض الاستشراق من جهة، ونقد العقل الإسلامي من جهة أخرى. إنه لا يتهم ولا يستهين بالمستشرقين، بل يحاور ويساجل بلغة العلم والفلسفة، وهو ما يثير، حفيظة دعاة التقليد والتراثوية، ورافضي الحداثة ومعلني طوبى: سقوط الاستشراق؛ فتحديث العقل العربي والإسلامي عنده يوازي عملية تفكيك العقل الاستشراقي. والمسألة تمثل إشكالاً واحداً، يتمحور حول ضرورة نقض المركزية التراثية أو الثيولوجية، وإبراز مفارقات وتهافت المركزية العرقية الأوروبية أو ما يسميه فلاسفة الاختلاف ورواد العقلانية المعاصرة بضرورة تفكيك التمركز الإثني الأوروبي (Déconstruction de l'éthuacentrisme) ، واستراتيجية أركون هي كالتالي: «إن الإسلاميات التطبيقية تريد أن تقضي على هذه الهيمنة [أي هيمنة الآخر والاستشراق معاً]» [3] وتشكل عملية بناء هذه الإسلاميات التطبيقية، في نظري، مدخلاً مهماً لإعادة الاعتبار لقضية الاستشراق ورهانات التراث الملتهبة، وأسئلة الواقع الراهن، فهي إذاً محاولة لخلق مسار إبيستيمولوجي نقدي يحاول تجاوز مغالطات الكثير من الدراسات التراثية من الجانب المرجعي وبناء تصور للكثير من القضايا المطروحة، كالمسألة الدينية والعلمانية والديمقراطية والمقدس والمخيال والتطرف والسلطة. وتبقى المنطلقات النظرية لمحمد أركون هي المحددة لأطروحاته حول الحداثة والعلمنة وإشكالية المعنى والأصولية. ونتائج الكثير من مباحثه العميقة هي في حاجة لإعادة بناء نقدي، من أجل تفعيل عقلانية عربية نقدية معاصرة، قادرة على التحرر من عوائق التراث واللامعقول. والحق أن خطاب أركون الفلسفي المتميز ما زال يتعرض لاتهامات باسم علموية ما، أو لافتراءات وفق منظور أيديولوجي دوغمائي، في لحظة، مازال يسجل إحدى المكتسبات الفكرية الراهنة منذ طه

(2) محمد أركون، الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، 1990)، ص 166.

(3) محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي ، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، 1986)، ص 276.

حسين، صاحب مشروع قوبل بالرفض من قبل عقلية الاحتجاج.

من الصعب إذاً فهم ونقد العقل الاستشراقي من دون مواكبة الفكر الغربي الراهن. وإذا كان الاستشراق الهيمني، بحسب أركون، ما زال حبيس المنهجية التاريخية والفيلولوجية، فإن العقل العربي والإسلامي بقي متخلفاً حتى عن هذه المنهجية، وهذا ما أعطى القوة لمؤسسة الاستشراق والتي يجب الاعتراف بمجهوداتها وخدماتها للمجتمع العربي ـ الإسلامي بخصوص الدراسات التراثية، وهنا يقول أركون: «لا يمكننا أن نتحدث عن الإسلام والتاريخ دون أن نصطدم في طريقنا بالمستشرقين والاستشراق. هذا مستحيل. لأن المستشرقين هم الذين أُدخلوا تاريخياً في دراسة الإسلام الكلاسيكي أو الفترة الكلاسيكية للإسلام منهجية جديدة لم تكن معروفة حتى ذلك الوقت من قبل الأدبيات التاريخية الإسلامية الكلاسيكية (أو إذا شئتم علم التاريخ الإسلامي التقليدي المتوارث). وهذه المنهجية ندعوها بالمنهجية الفيلولوجية (أي منهجية فقه اللغة وعلومها)» [4]. ولعل قوة الاستشراق مازالت قائمة حتى الآن، في غياب خلخلة متكاملة للتراث العربي ـ الإسلامي، هذا الأخير الذي مازال يشكل قلعة مسكوتاً عنها، على الرغم من بعض المجهودات التنويرية التي تقابل بالرفض من حين لآخر.

إن عملية نقد التراث ليست بالأمر السهل، وتحقيق قطيعة معه لا تبدأ إلا من تملكه منهجياً وإبراز حدوده وعوائقه وجوانبه المعقولة واللامعقولة. ولا ننسى أن الاستشراق رسم صورته عن الإسلام والشرق، من خلال إلمامه بالتراث وكنوزه، وهذا الواقع لا يمكن تصحيحه، إلا من داخل إعادة فحص المادة التراثية من جانب، وتقييم تجربة الاستشراق من جانب آخر، من دون نسيان الدور التاريخي الذي أسداه المستشرق (حتى ولو كان متعصباً) للإسلام والتراث الشرقي، أو كما يقول أحد المتخصصين في الدراسات التراثية، والعارفين بالفكر الغربي ومادة الاستشراق، وهو د. عبد الرحمن بدوي: «إن فضل الاستشراق على الدراسات العربية والإسلامية فضل كبير لا ينكره إلا جهول أو جاحد عاجز عن الإنتاج..» [5].

---

(4) محمد أركون، «الإسلام والتاريخ والحداثة،» ترجمة هاشم صالح، الوحدة ، العدد 52 (كانون الثاني/يناير 1989)، ص 18.

(5) انظر حوار عبد الرحمن بدوي، الذي أجراه معه حميش بنسالم في: الوحدة ، السنة 2، العدد 17 (شباط/فبراير 1986)، ص 160.

وقد حاول هذا المفكر القيام بمهمة الاستشراق، ضد الاستشراق، فاتحاً جبهات عديدة على مستوى التفكير، أهمها رصد أبعاد وإيجابيات وخفايا التراث العربي ـ الإسلامي، حيث انتقد التراثوية، وقيم أطروحات استشراقية، وأعاد الاعتبار للمنهج العلمي في التحقيق، وتناول الأصول المرجعية، فأسس بالفعل مؤسسة معرفية ما زالت تمد الكثير من الباحثين بمادة الدرس، حتى وإن صمتوا عن ذلك.

إن التحقيقات وفحص المتون وإعادة النظر في الموروث، تمثل أساس نقد التراث والسجال مع الاستشراق ورسم استراتيجية فعلية للتحرر من اللامعقول التراثي؛ فعلاقة الفلسفة الإسلامية بالفكر اليوناني، وتحول الفكر الإسلامي في اتجاه أوروبا النهضة، وطبيعة التعامل مع النص الأفلاطوني والأرسطي في المجتمع العربي ـ الإسلامي، كلها تمثل أسئلة لكل متناول للتراث أو مراهن على تجديد العقل أو تقويض الفهم الاستشراقي المغلوط، وقد حاول بدوي تقديم أعظم المقاربات وفق رؤية شمولية للفلسفة كمشروع متعدد الأبعاد والمجالات والجبهات. وكل إذعان لسلطة الاستشراق لن يجعل العقل العربي إلا سجين التراث من جانب، والآخر من جهة أخرى. وهنا يكمن الرهان الصعب للمفكر العربي الراهن، وهو بالدرجة الأولى: إحلال سلطة معرفية بديلة مكان المعرفة الاستشراقية. وكما يقول محمد أركون: «وينبغي بشكل خاص أن نتجنب المغالطات أو الإسقاطات التي يرتكبها برنارد لويس، عندما يقدم آراءه العمومية الفضفاضة سواء عن الإسلام أو عن أوروبا» [6].

إن استراتيجية التفكير التي ينتهجها أركون، هي استراتيجية متعددة الأبعاد تتموقع بين نقد التراث ونقد الحداثة ونقد الاستشراق. وسؤاله: كيف يُفهم الإسلام اليوم؟ يمثل إحالة لطبيعة التفكير في مادة الإسلام، سواء من طرف التراثويين أو المستشرقين أو رجال السياسة الغربيين. ودلالة نقد لا تعني إلا محاولة إعادة بناء مفهوم الإسلام بشكل حداثي ـ إبداعي في أفق تجاوز العقل الإسلامي الأورثوذوكسي وسلطة الخطاب الاستشراقي المتعصب؛ فالإسلاميات التطبيقية تمثل رهاناً عميقاً هدفه هو بناء عقل إسلامي نقدي

(6) محمد أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ترجمة وإسهام هاشم صالح (لندن: دار الساقي، 1995)، ص 89.

جوهره الانتقال من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا، على قاعدة علوم الحداثة. وكما يقول أركون: «أما النقد الاستشراقي فلم يفعل إلا أن زاد في خطورة المنهجية الإيمانية الشكلية للمسلمين وتفاقمها ضمن الاتجاه الأكثر فيليلوجية وتاريخوية» [7].

ويمكن ملاحظة الطموح الكوني في فكر أركون، حيث يتناول بروح كونية الدين والعلمنة والحداثة مدافعاً عن قيم الاختلاف والتقدم والنسبية، ومكرساً نظرة نقدية لأهم القضايا التهاباً وهي حقوق الإنسان والتي من خلالها يوجه نقداً للتراث وللخطاب الديني وللاستشراق المتعصب. وانخراط الكاتب في الرهانات الكونية أعطى لفكره طابع الانفتاح والسجالية والعمق النظري، لكن دائماً في إطار أطروحة «نقد العقل الإسلامي»، رافضاً لكل استهلاك أيديولوجي للتراث سواء في الغرب أو في بلاد الإسلام. إنها محاولة لنقد الاستشراق من داخل نقد العقل الإسلامي، ونقد هذا الأخير، من خلال نقد التعامل الاستشراقي مع التراث العربي والإسلامي. وفي هذا السياق يلمح لقضية معرفية أساسية وهي استحالة بناء الحداثة الفكرية المنشودة من دون القطع مع إكراهات العقل الثيولوجي، وتمثل مستجدات الفكر المعاصر «وهكذا ننتقل من منهجية التاريخ الراوي الفيلولوجي إلى منهجية التاريخ الإشكالي الذي يدرس بشكل نقدي كل فترة ويكتشف الحدود الفاصلة في ما بين ما يمكن التفكير فيه وما يستحيل التفكير فيه» [8].

إشكالية الاستشراق إذاً إشكالية فلسفية، في العقل العربي ـ الإسلامي الراهن، وبالتالي فبناء مشروع فلسفي بديل يمر عبر نقد مسلمات الاستشراق، من داخل نقد التراث والحداثة على حد سواء. إن إسلاميات محمد أركون، تحاول الانخراط في معركة تاريخية وليس أكاديمية فحسب، وهذا يتوضح من خلال الأطروحات التي يبلورها الكاتب، في إطار سجاله مع الاستشراق والتيارات المحافظة. ومن بين هذه الأطروحات المهمة: العلمنة المنفتحة

(7) محمد أركون، «المنهجية المعاصرة والفكر الإسلامي،» الفكر العربي المعاصر ، العدد 32 (1984)، ص 25 ـ 26.

(8) أركون، الإسلام، أوروبا، الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة ، ص 100.

والعلمانوية؛ نقد الاستثمار الإيديولوجي للتراث؛ الحداثة مفهوم ينتمي لكل الأزمان؛ العلمنة هي موقف الروح أمام إشكالية المعرفة؛ الأصولية كعود مكبوت؛ الدين كبعد أنثروبولوجي في حياة الإنسان؛ الرأسمال الرمزي للشعوب؛ مديونية المعنى وإرادات الهيمنة. إنها قضايا علمية ـ سجالية، تجعل من فلسفة وإسلاميات الكاتب حواراً مباشراً وإبيستيمولوجياً مع الآخر، ومع النزعات التراثوية. وربما خطاب الكاتب النقدي والراقي ما زال مغيباً ويمارس عليه الصمت، مع أنه في الغرب شكل مجالاً للكثير من المقاربات، وخصوصاً في ظل التحولات الفكرية الراهنة التي يعرفها الغرب، ولا سيما عملية نقد ومأسسة مفاهيم كالعلمانية والمقدس والديمقراطية والحداثة، وفق رهانات معرفية جديدة. وفي هذا السياق، لا يمكن فهم إسلاميات أركون من دون استيعاب أنثروبولوجيا الأديان والتصور الحداثي للأسطورة، وسوسيولوجيا بيير بورديو الذي حاول القيام بتركيب عميق لخطابين فكريين مهمين هما: خطاب ماركس، وخطاب ماكس فيبر.

كما أن الكاتب يرتبط فلسفياً بمنهجية التفكيك وانتقادات هابرماس لمشروع الحداثة. ويبقى الطابع المعرفي هو الغالب على مجمل مقارباته، والتي تتخذ طابعاً متعدداً ومتنوعاً، سواء على مستوى المرجعية أو المناهج. ومن القيم الإبيستيمولوجية التي يركز عليها، هناك تصور العقل الأنواري والوضعية في مجال تناول الكثير من القضايا الحية. ويبقى الرهان أمام كل مثقف هو نقد العقل الدوغمائي من جانب وإبراز حدود العقل الغربي عندما يرتبط بإرادة الهيمنة من جانب آخر، وكما يقول: «إن مهمة المعرفة اليوم تكمن في تحديد كيفية اختراق المعرفة الأسطورية للمعرفة العقلانية ودرجة هذا الاختراق وضمن أية ظروف يتم» [9].

ولا تبتعد مسألة الاستشراق عن هذه الإشكالية المعرفية؛ فالخطاب الاستشراقي ذاته، يتميز بجانب من العملية، وقد يزعم الحقيقة المطلقة، ولكنه يوظف أساطير علموية تهدف إلى أسطرة الشرق والإسلام تاريخه. ما يعني أن تفكيك العقل الاستشراقي، في نظرنا، لا يعني إلا عملية الفصل بين المعقول واللامعقول داخله، بشكل يحافظ على سلطة العقل وصلاحية المنهج

(9) نفس المرجع، ص 76.

وأفق التاريخ لصالح ضرورات الحداثة، ومن هنا فالرجوع لتراث ونقد العقل الإسلامي لا يعني سوى تحرير هذا الأخير من سلطة الاستشراق ومن هيمنة التيارات المحافظة، والتي تخوض معارك لاحداثية من أجل تملك الأصول. ويمكن القول إن إشكالية الأصول، تمثل عقدة التعامل مع الاستشراق العارف بأسس التراث وكنوزه. والذي يعمل بشكل مستمر على صياغة عالم الشرق والإسلام وثقافته، بشكل يعطيه دائماً المشروعية المطلقة، في غياب عقل عربي ـ إسلامي حداثي؛ فالرهان الأساسي إذاً، هو إعادة بناء أصول التراث، وخصوصاً الفلسفي، وخلخلته، في أفق تجاوز مسلمات الاستشراق وعواقبه، من دون نسيان أن استيعاب الفكر الاستشراقي ضرورة معرفية، لأن عبر ذلك يمر الحوار العلمي مع الذات والآخر، خدمة للعقلية الحداثية ومشروع التحرر الفكري.

ويمكن القول، إن الفكر العربي والإسلامي ما زال يرفض التعامل النقدي مع الأصول، وما زال يكثف المسكوت عنه داخل الدراسات التراثية. في لحظة تتميز الدراسات الاستشراقية العلمية بالكثير من الصلاحية والدلالة. وتبقى المعرفة الرائجة حول الإسلام والتراث عامة، وعن الشرق، أساسها الكثير من المغالطات والإسقاطات، وكما يقول: أليكسي جورافسكي: «... نجد أن علم الإسلاميات هذا يشكل بدوره عدداً ضخماً من الأساطير والخرافات الغربية ـ الجديدة حول الإسلام، ولم يفعل شيئاً مهماً، اللهم إلا أنه أضفى صبغة علمية على الأضاليل القديمة، والخرافات والقوالب النمطية الغربية ـ العنيفة عن الإسلام» [(10)].

وموضوع الإسلام ليس سهلاً، فهو يشكل عمقاً تاريخياً، وبخاصة عندما نتكلم عن التراث والتاريخ والفلسفة في المحيط العربي ـ الإسلامي. إنها إشكالية فهم ومقاربة ومرجعيات لا يمكن تأطيرها إلا داخل مفهوم العقل الإسلامي، وليس من خلال الإسلام كمفهوم مطلق. والرهانات المعاصرة تفرض القطع مع تصورات خاطئة عن الإسلام ـ كمحايثة وتعين ـ سواء نبعت من الفكر السائد، أو من قلب مؤسسة الاستشراق. هنا تتوضح أهمية المنهج

(10) أليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحية: من التنافس والتصادم إلى الحوار والتفاهم ، ترجمة خلف محمد الجراد، عالم المعرفة (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1996)، ص 105.

ودلالاته الإشكالية، والذي لا يمكن البحث عن أسسه وإطاره الإبيستيمولوجي إلا داخل مشروع الحداثة الفكري. أليس البحث عن نظرية المنهج البديل، داخل التراث يعد محض مغالطة لا تخدم إلا سلطة الاستشراق؟ كما أن تأويل إنجازات الغرب المعاصر من داخل التراث العربي ـ الإسلامي يعد تعبيراً عن مركزية شرقية ـ إسلامية تريد أن تتمثل الاستشراق وسلطته المنهجية والمعرفية بشكل مقلوب، بل أشد هيمنة ولاعلمية من الاستشراق التقليدي المتعصب، الذي يحاول دائماً العصف بماهية التراث العربي ـ الإسلامي، والادعاء بأنه كاتم أسراره. وهذا لا يقود، سواء من طرف المركزية الاستشراقية الغربية أو المركزية الإسلامية، إلا إلى تكريس العوائق أمام كل محاولة لتجديد العقل العربي ـ الإسلامي وإعلان ثورته باسم الحداثة، كضرورة، وأفق.

إن نقض معرفة الاستشراق، لا تبدأ إلا بثورة في المنهج، أو الالتزام برهانات المعرفة المعاصرة، وكما يقول سالم يفوت: «وليس الجواب عن الاستشراق وهو الاستشراق المعكوس أو المضاد، بل النقد المعرفي الموضوعي والاحتكام إلى سلطة المعرفة، بدل تكريس معرفة ـ سلطة»[11].

وعلى الرغم من صعوبة الفصل بين المعرفة والسلطة على المستوى الرمزي، فإن مطلب الفكر العربي ـ الإسلامي الراهن ليس سوى الحداثة المعرفية المتواصلة مع العالم، ومن هنا مشروعية النقد الإبيستيمولوجي والممارسة التفكيكية للاستشراق لكن ليس خارج المعطى التاريخي والمادي. وما مشروع الإسلاميات عند محمد أركون إلا محاولة لنقض استراتيجية الهيمنة (Stratégie de domination)كما يقول، وتجاوز الفهم الاستشراقي والإسلامي الخطي (Linéaire) للتاريخ، وأوهام النزعة المنطقية ـ المركزية (Lagocentrisme) الخاصة بالفكر الإسلامي الكلاسيكي؛ فالمسألة إذاً قضية عقل حداثي وما يلزمه من فهم جديد للتاريخ والإنسان والمعرفة والدين. وتبقى محاولة محمد أركون مدخلاً طموحاً لتحقيق هذا الرهان المعرفي والمنهجي، من دون نسيان أطروحات تسير في موكبه، وتتجلى في إسهامات د. حسن قبيسي وخصوصاً أطروحتيه، رودنسون ونبي الإسلام ، و المتن

(11) سالم يفوت، حفريات الاستشراق: في نقد العقل الاستشراقي (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989)، ص 12.

والهامش ، تمارين على الكتابة الإناسية، إضافة إلى كتاب د. علي الربيعو ملحمة الخلق والأسطورة ، دون نسيان نقذه اللاذع للخطاب الماركسي من موقع مستجدات الحداثة.

ويبقى هاشم صالح واحداً من المفكرين المرتبطين، شكلاً ومضموناً، بمشروع محمد أركون الفلسفي والاستشراقي الجديد، والذي يسميه إسلاميات تطبيقية. لكن ما يجب التأكيد عليه هو أن الرهان على الأنثروبولوجيا المعاصرة، يجب أن يخضع للنقد، حتى لا يتم السقوط في التبرير وعوائق معرفية جديدة، أو إقرار الرفض للعقل المنطقي من دون التزام بشروط النقد أو التعليل التاريخي؛ فالتكامل المعرفي ضرورة، حتى لا يتمركز التفكير حول نزعة أنثروبولوجية تشير إلى تخلف الذات وقوة الآخر. والعقل الإسلامي ذاته يترجم تفاعلات تاريخية وأنثروبولوجية. والانتقال من الثيولوجيا إلى الأنثروبولوجيا كرهان فلسفي فيورباخي عميق، يؤكد عليه كل من محمد أركون وحسن حنفي وغيرهما من المتنورين، لن يكون إلا انتقالاً تاريخياً. وأهمية الأنثروبولوجيا في حقل الدراسات التراثية ونقد الاستشراق تكمن بالدرجة الأولى في فتح التراث والإسلام على الرهانات الحداثية المعاصرة، وتقويض عقدة الاستشراق المتمثلة في التركيز على التمايزات الأنثروبولوجية الوحشية.

وسلاح الأنثروبولوجيا شامل، قد ننتقد من خلاله حتى الغرب نفسه وتوجهاته تجاه الشرق، وتفاعلاته خطابه الرمزي؛ فإقحام البعد الأنثروبولوجي في الدراسات الاستشراقية أو الإسلامية، يمثل أولاً : محاولة لخلخلة الإسلام التاريخي الكلاسيكي، و ثانياً : مدخلاً لتجديد للعقل الإسلامي وتنويره، وبالتالي نقل موضوع الدين من الفقهيات إلى علم الأديان المقارن وعلم الأسطورة والأنثروبولوجيا الدينية والسياسية. ويمكن بالتالي أن يصبح الدين بعداً أنثروبولوجياً علمياً، في صلب رهانات الحداثة.

وفي هذا السياق لا مجال للتخلي عن أطروحات العقل الحداثي المعاصر من أجل تجاوز التراثوية وهيمنة الاستشراق المتخلف عن حداثة عصره، والمرتبط بالتاريخية والوضعية. وهدف الأنثروبولوجيا ليس تكريس الغرائبية (L'Exotisme) ، بل التواصل النقدي مع التاريخ والإنسان، وما يفرزانه من رهانات رمزية وعقائدية وأيديولوجية. ومن هنا استحالة التخلي عن مفاهيم من

قبيل العقل، الصيرورة، التنوير، التقدم، التغيير، والتي يجب إعادة النظر في أبعادها خارج المركزيات الاستشراقية. ولا بد من التأكيد على أن التعامل بشكل نقدي مع إنجازات الحداثة المعاصرة، ضرورة لا مناص منها، حتى لا نسقط في النموذجية وتتحول الممارسة المعرفية إلى تبسيطية.

ومن هنا أهمية نقد الأبعاد الأيديولوجية للعقل الغربي. والتعامل الإجرائي مع المناهج والمفاهيم، خصوصاً في إطار مقاربات العقل الإسلامي وقضاياه الشائكة؛ فتجذير القول الفلسفي، في جميع الرهانات المعرفية، يتطلب إذاً، التعامل النقدي مع إنجازات الآخر، من دون نسيان أن الاستشراق ذاته يوظف باستمرار مكتسبات عالمه الغربي، وهذا ما يفرض على الفكر العربي والإسلامي مواكبة كل التحولات المعرفية، وبالتالي العدول عن أطروحات تبسيطية من قبيل نهاية الاستشراق، سقوط الاستشراق، وسموم الاستشراق؛ فما هو جدير بالاهتمام هو البحث عن بديل معرفي، وليس التهويل من الفكر الاستشراقي، من دون فهم أبعاده المعرفية والأيديولوجية. أليس فكر طه حسين وعلي عبد الرازق ولويس عوض وأنور عبد الملك ومحمد عابد الجابري ومحمد أركون مازال يتهم بشكل لاعقلاني بالاستشراق؟ إن طوبى نهاية الاستشراق، لا تخدم سوى هيمنة الآخر، خصوصاً وأن اتهام الاستشراق يرادف في الغالب غياب طرح معرفي علمي رصين. وقد لا يجدر رفض الاستشراق من منطلق عفوي، سوى تكثيف مركزية استشراقية شرقية أو إسلامية دون المستوى العلمي الذي يتميز به العقل الاستشراقي الهيمني.

إن رفض الآخر والعزوف عن ضرورة تجديد التراث ونقده يمثلان معالم توجهات لاعقلانية، تريد تكريس مفهوم الخصوصية الضيقة الذي غالباً ما يكثف النفور من كل أسس الحداثة المعاصرة. وهذا التوجه يساهم في إعادة إنتاج المجتمع التقليدي على المستوى الثقافي، والنتيجة دائماً هي تبرير الاستشراق وإعلان سقوط العقل والروح الكونية. إن بناء نظرية علمية حول الاستشراق وممارسة تنوير فلسفي عميق، يشكلان أساس اجتهادات محمد أركون، مثلاً، والتي تصب في عملية تشكيل عقل عربي ـ إسلامي نقدي لا ينظر إلى الاستشراق بازدراء، بل من موقع النقد والصراع المعرفي، وبخاصة أن الفكر الاستشراقي ليس مجرد خطاب أو مفاهيم أو لغة، بل كذلك يشكل

مؤسسة أيديولوجية وسياسية لها أصولها وامتداداتها، وهذا ما يفرض على ناقد الاستشراق أن يكون إبيستيمولوجياً وتاريخياً وسوسيولوجياً في أفق تأسيس وعي شامل بالمسألة الاستشراقية، وقضايا التراث والحداثة معاً. وإذا كان المستشرق الغربي مارس تحدياً على الفكر العربي والإسلامي من خلال سلطة منهجه التاريخي والفيلولوجي، فإن طبيعة المنهجين لم تنفلت من التمركز الأوروبي ومرجعية النموذج المعرفي والحضاري الواحد. وهذا الجانب هو الذي يدفع الفكر العربي إلى ممارسة نقد منهجي لآليات الاستشراق ومواقف الآخر من الحضارات المغايرة. ولعل الوعي الفلسفي بهذا الإشكال بدأ يفرض تأثره على الخطاب العربي الراهن المراهن على العقلانية النقدية.

وفي هذا السياق يقول محمد عابد الجابري: «وهكذا فالمستشرق صاحب المنهج التاريخي يفكر شمولياً في الفلسفة الإسلامية لا بوصفها جزءاً من كيان ثقافي عام هو الثقافة العربية ـ الإسلامية، بل بوصفها امتداداً منحرفاً أو مشوهاً للفلسفة اليونانية» [(12)]؛ فالنقد الإبيستيمولوجي لخطاب الاستشراق مسألة جوهرية، لكن من دون التنازل عن الرؤية التاريخية، حتى لا يبقى الاستشراق مجرد نصوص وبناءات لغوية وصروح من الدلالات والمعاني. ومن هنا ضرورة النفاذ إلى ماهية الاستشراق كخطاب متداخل، بشكل تاريخي مع السياسة والاقتصاد والأيديولوجيا وحتى المخيال الاجتماعي الغربي؛ فالعقل الاستشراقي هو محصلة تاريخ معقد ما زال يتفاعل ويتبنين من خلال مؤسسات مادية لها صورة هيمنة داخل الغرب وخارجه. من الإيجابي إذاً اعتماد إنجازات الفكر الحداثي المعاصر، من أجل ممارسة نقد منهجي للاستشراق بعيداً عن ربط مفهوم المنهج المعاصر بالتغريب أو ثنائية أصيل وافد؛ فقوة الغرب قوة منهجية، ولا خلاص منها إلا باستيعاب وحوار واستلهام وممارسة نقدية.

كما أكدنا، فربط التفكيك المنهجي بالنقد التاريخي، من خلال مشروع ثقافي متكامل، قد يخول للفكر في الوطن العربي أن ينتج الثقافة البديلة،

(12) محمد عابد الجابري، التراث والحداثة: دراسات ومناقشات (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1991)، ص 28.

من دون رفع شعارات طوباوية مثل نهاية الاستشراق، ولنحول مفهوم النهاية والسقوط إلى بداية الكلام عن فكر عقلاني جديد قادر على خلخلة خطاب المستشرقين. وتبسيط مسألة المنهج، أو التعامل مع الاستشراق، كلغة، يزيد من شرعنة الغياب النقدي والتفكيكي. وما زال الرهان طبعاً على مدرسة الحوليات في شخوص، مارك بلوخ، ولوسيان فيبر، وفرناند بروديل، يمثل توجه الفكر العربي الراهن الطامح لتجديد العقل العربي والإسلامي، كما يتوضح ذلك من إنجازات محمد أركون ومحمد عابد الجابري. إنها الرغبة في بلورة فكر مدرسة التاريخ الشامل، وهو الأمر الذي تحول إلى بيانات فلسفية ومنهجية عند بعض المفكرين المتميزين أمثال محمد أركون. وبالفعل فمدرسة التاريخ الشامل تعصمنا من فصل الإنسان والثقافة والعقل عن التاريخ، وتجاوز مقولة موت الإنسان والتاريخ ـ الحدثي والنظرة التجزيئية، هو ما يفرض تداخل المعارف والأنساق والمناهج من أجل تكوين رؤية شاملة للعالم أو للظاهرة. وهذا يساعد على نقد الآخر والأنا على حد سواء، والكشف عن محدودية الاستشراق المعاصر المبسط للكثير من الأمور، الرائجة في عالم الشرق.

إن ثورة الغرب الفكرية تزيد من مأزقة كل خطاب أصالوي محلي يريد نقض الاستشراق، باتهام مناهجه، من خارج أي إبداع أو روح منهجيين. وهذا الخطاب قد يتخلف حتى عن إنجازات الاستشراق الكلاسيكي؛ فمقاربة هذا الأخير للدين الإسلامي مثلاً، لا يمكن نقدها وإبراز حدودها إلا من خلال الأنثروبولوجيا المعاصرة، وكما يقول العالم الكبير كليفورد غيرتس» : (C. Geertz) لهذا فإن الدراسة الأنثروبولوجية للدين هي عملية من خطوتين: أولاهما ، تحليل لأنساق المعاني المجسدة في الرموز المشكلة للدين الصحيح، و ثانيتهما ، ربط هذه الأنساق الاجتماعية ـ البنائية والنفسية» [13].

كما أن علم النفس التاريخي وسوسيولوجيا الدين يمارس من خلالهما الغرب أشد التحديات على المفكر العربي المطالب بتحديث تفكيره. وإذا كان الاستشراق مارس تحديات على الثقافة العربية والإسلامية عبر سلطة المنهج،

(13) كليفورد غيرتس، «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً،» ترجمة أحمد باقادر، كتابات معاصرة ، السنة 7، العدد 28 (1996)، ص 25.

فإن التعامل مع الثورة المنهجية والإبيستيمولوجية الغربية يجب أن يخضع للمساءلة النقدية وليس للاستلهام العفوي والإسقاطي؛ فالمسألة تتطلب تقعيد النقد العقلاني للذات والآخر معاً، أي نقد العقل واللاعقل في الغرب والمجتمع العربي على حد سواء؛ فبناء نظرية حول الهوية والخصوصية والظاهرة الدينية والتراث والتقليد واللغة يتطلب التعامل بحذر مع فكر الآخر حى ولو كان ثورياً وحداثياً ويصدر عن رؤية نقدية للغرب نفسه. ومن هنا يجب القطع مع الاستشراق الذي ما زال يحط من لغات وثقافات المجتمع المتخلف، من خلال ثنائية لغة العقل الأوروبية، لغة العاطفة والحشو والدائرية (نموذج رينان وماسنيون).

إن هذه الأطروحة إذا لم تحسم حداثياً، أي نقدياً، ووفق منظور تاريخي، فلا يمكن القول إن الفكر العربي قد قطع مع الاستشراق الهيمني، وإن رُفع لواء مستجدات الحداثة المعاصرة. وهذه المستجدات يجب اعتمادها نقدياً لتقويض التمركز العقلي واللغوي الغربي، حتى يستقيم الانتماء المعرفي للمفكر العربي (داعية تفكيك الاستشراق) مع القول بالاختلاف والنقد والتجاوز لمسلمات الآخر الهيمني اللاعقلاني؛ فإنجازات العقل الغربي المعاصر، يمكن أن تساهم في بلورة تصور مضاد للخصوصية الضيقة من جانب، وللكونية العمياء من جانب آخر، وكلا المفهومين (الخصوصية الضيقة والكونية العمياء) يتفاعل داخل العقل الاستشراقي الهيمني الذي يريد أن يجعل من المجتمع العربي والإسلامي أنثروبولوجيا متعالية على التاريخ. فلا التعامل القداسوي مع فكر الآخر، ولا القول بالشعور المحايد (د. حسن حنفي) يمكن أن يساهما في تأسيس عقل عربي نقدي قادر على نقض أوهام مستشرق متعصب كبرنارد لويس . (B. Lewis) ولا ننسى أن الاستشراق ذاته يطور مناهجه باستمرار ويتفاعل مع التحولات المعرفية الجارية. وهذه مسألة يجب وعيها دائماً كلما مورس النقد على الخطاب الاستشراقي. والسؤال الجوهري هو: كيف يمكن اعتماد نظريات كلود ليفي شتراوس وجورج بالانديه وبروديل وبيار كلاستر، بشكل يساهم في القطع مع مسلمات الاستشراق الهيمني ويكمل التواصل النقدي الإيجابي مع الذات والآخر؟ إن السعي الجاد إلى نقض أوهام الاستشراق لا يخرج عن استيعاب عميق ونقدي لمستجدات الحداثة. كما أن إرادة تأسيس المنهج وكل مقاييسه في المجتمع العربي يمثل الرد العنيف على كل التحديات التي

يفرضها الآخر سواء في حقل الفلسفة أو العلوم أو الاستشراق.

ومن اللامعقول إذاً ربط محاولات الفكر العربي التنويري بالاستشراق كما يفعل البعض عندما يربط بين طه حسين ومرجليوت بخصوص أطروحته حول الشعر الجاهلي، وبين شبلي الشميّل وإرنست رينان، بخصوص فلسفة ابن رشد، وبين علي عبد الرازق والمؤامرات الاستعمارية البريطانية بخصوص قضية الخلافة ونظرية الحكم في الإسلام. وبين أطروحات مفكرين كمحمد عابد الجابري وحسن حنفي وإدوارد سعيد وما سمي بالاستشراق المعكوس، وآراء غوبينو وشبنغلر ولوي ماسنيون. ولعل هذا التوجه يزيد من دعم خطاب الآخر وتأجيل البداية الفعلية للعقلانية النقدية، في لحظة نلاحظ أن قوة الاستشراق نبعت من قوة العقل الغربي في النقد والفحص والسجال، وهي لا تعني إلا الترابط العضوي بين العقل والمناهج، ومن هنا جاءت الضرورة لبناء عقل عربي منهجي، بدأت أول الأمر مع أب العقلانية العربية: طه حسين. ومن هنا لا يمكن التخلف عن السؤال الإبيستيمولوجي حول فاعلية المناهج، بخصوص بناء فلسفة عربية معاصرة أو نقد العقل الغربي والتراث العربي ـ الإسلامي معاً. كما أن الأسبقية المعرفية والمنهجية للاستشراق لا ينبغي أن تتحول إلى عقدة، بل إلى منطق للحوار الهادئ (لا الصدامي) مع الذات والآخر، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بقضايا ملتهبة مازالت عالقة بالتراث ومحسوبة على مقاربات المستشرقين؛ فهذا الحوار لا مناص منه والذي يجب أن لا يتركز حول شعار الخصوصية العمياء والهوية المطلقة، من دون نسيان أن الاستشراق يمارس خدعه ومكره ولو من داخل أطروحة الخصوصيات والأصالة، وهي من إنتاج ممارساته الفكرية والأيديولوجية. ولا ننسى أن الخطاب الذي يمارس التهويل من الاستشراق، لا يكشف إلا عقدة الآخر ولا يوظف إلا أخطر منزلقات المستشرقين من دون وعي، كما أن الخطاب الماركسي العربي الذي انتقد كل التوجهات التي مارست نقد الاستشراق، وصنفها في إطار ما يسميه بالتيار الاستشراقي المعكوس، لم يكشف إلا مركزية الغرب، ولم يؤسس إلا لحوار ملغوم بين المفكرين العرب حول معضلة الاستشراق وقضية المنهج، فمن السهل اعتبار محاولات الفكر العربي الراهن مركزية استشراقية جديدة، من دون أي حس علمي، لكن من الصعب تقديم تصور معرفي جديد لقضايا باتت حكراً على العقل الاستشراقي، وكما يقول المفكر إدوارد سعيد: «بيد أن الاستشراق رغم إخفاقاته/ومصطلحه الذي تثير الشفقة، وعرقيته التي تكاد تحجب، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق يزدهر

بأشكال عدة. وبالفعل فإن ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى الشرق نفسه» [14].

إن معضلة المنهج تمثل هاجساً أساسياً في كل ممارسة معرفية تنشد التحرر المعرفي والمرجعي. إنه يشكل بعداً لا يمكن التقليل من أهميته الإشكالية، أو النزوع نحو ما لا يوجد إلا عند الآخر، وأن الحوار مع العقل الغربي يمر من داخله ومن خلال إنجازاته (وهذا هو قدرنا الإبيستيمولوجي)، وأن كل تخلف عن نقد التراث وتفكيكه بأدوات عقلانية، سيقوي سلطة الاستشراق حتماً. ولعل المتتبع للخطاب العربي الراهن، في إطار علاقته بالاستشراق يحس بذلك القلق الذي يتخلل ذاتية المفكرين وهم يردون على رينان وبرنارد لويس وهنري كوربان وهاملتون جب، وغيرهم.

وهذا القلق يجب أن يرقى للمستوى الإبيستيمولوجي من أجل إنتاج معرفة علمية خارج رد الفعل، وعودة الاستشراق القوية في الشروط الراهنة تؤكد بالفعل قوة الآخر، وتراجع المفكر العربي عن مهامه التاريخية، وهي النقد والإبداع، وإذعانه العفوي لخطاب العولمة وسلطة البداهات، ما يفرض ضرورة التسلح بإمكانيات معرفية جديدة من أجل بناء عقل منهجي متعدد المناهج والمرجعيات ورافض للتلفيقية والتبسيط المعرفي، ويمتلك الثقة في الذات وقوة السؤال، وكل هذا من أجل خلخلة أشد لخطاب الآخر، من دون السقوط في المركزيات العرقية والدينية والحضارية، أو الانزلاق للفهم الأدواتي للمناهج والتصميم الدوغمائي لها، في أفق بناء نظرية عبثية حول الآخر والذات، وكل معضلات الاستشراق وخفاياه. وستكون تلك هي إشراقة الفكر الفلسفي العربي وبداية سقوط أطروحة الاستشراق المركزية والتي هي: لانسقية ولامنهجية الإنسان العربي والمسلم. آنذاك يمكن وضع الاستشراق وجهاً لوجه أمام أحكامه المسبقة عن الحضارات الشرقية عامة والإسلامية بخاصة.

وكما يقول المستشرق المتنور ماكسيم رودنسون: «النتائج النقدية التي خلص إليها مستشرقو العصر السابق عن التاريخ المقدس الإسلامي عن شكل

(14) إدوارد سعيد، الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء ، نقله إلى العربية كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1981)، ص 319.

تأليف القرآن في المقام الأول، الخ، المعتبرة في الماضي مكتسبات نهائية نسبياً للعلم (وهي كذلك في رأيي)، كثيراً ما وضعت موضع شك» [15].

ويمكن القول إن إشكالية المنهج الحداثي ما زالت ترفض من طرف دعاة العقل الخصوصي وهذا لا يقوي إلا سلطة الاستشراق من جهة، وتراكم عمليات الأسطرة للتراث من جهة أخرى، ما يعني أن مشروع العقل النقدي الجديد سيكون منطلقه المعرفي هو بداية التخلص من أحكام الاستشراق الجاهزة ومن سطوة التراثوية، لصالح رؤية منفتحة للمناهج خارج نزعة القداسة ووهم الأصالة المطلقة.

(15) ماكسيم رودنسون، جاذبية الإسلام ، ترجمة الياس مرقص (بيروت: دار التنوير، 1982)، ص 85.

(18)

قـراءة فـي كتـاب

«الأفريقانية والاستشراق الإسبانيين في القرن التاسع عشر» [*]

عبد الواحد أكمير

بخلاف مغرب الحماية وما بعد، والذي حظي خلال العقود الأخيرة باهتمام عدد من الباحثين الإسبان، بقي اهتمام هؤلاء ـ على غرار غيرهم من الأوروبيين ـ بمغرب ما قبل الحماية محدوداً، مـن هنا يمكن اعتبار كتاب فكتور موراليس ليزكانو (Victor Morales Lezcano) الذي نتناوله في هـذا الفصل محاولة رائدة [1]، خصوصاً مع ما عالجه من نقاط ـ تعد حتى الآن غامضة ـ مرتبطة بمشاركة بلـد فقـير ومتخلـف هـو إسـبانيا في المشروع الاسـتعماري الـذي اسـتهدف المغـرب في بدايـة القـرن العشرين.

والكتاب، كما أوضح المؤلف، لا يسعى إلى طرح قضايا سياسية جديدة، وإنما يريد إيجاد علاقة بين الخطاب السياسي الإسباني الذي أفرزه طرد العرب من الأنـدلس في نهايـة القـرن الخـامس عشر، والخطاب السياسي الإسباني الذي أفرزه المشروع الاسـتعماري الأوروبي في القـرن التاسـع عشر، وذلـك من خلال اعتماده كمصدر الاستريوغرافية المهتمة بالعالم العربي الإسلامي وخصوصاً المغرب.

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 5، العدد 43 (تشرين الثاني/نوفمبر 2001.

(1)Victor Morales Lezcano, Africanismo Y Orientalismo Espaol en El Siglo XIX (Madrid: Universidad Nacional de Educacin a Distancia, 1989

في الفصل الأول ، من كتاب الأفريقانية والاستشراق الإسبانيين في القرن التاسع عشر (Africanismo Y Orientalismo Espaol)والذي يحمل عنوان: «لماذا كان استشراقنا أفريقانياً؟» يناقش المؤلف مصطلحي الأفريقانية والاستشراق من وجهة نظر تاريخية، فيبين أن ظهور الأفريقانية الإسبانية ارتبط بالمغرب لدرجة أصبح معها المغرب وأفريقيا مرادفين في الذاكرة الشعبية الإسبانية للقرن التاسع عشر، كما كان مصطلحا كوبا ولاهابانا ومنيلا والفيليبين مرادفين في هذه الذاكرة خلال المرحلة نفسها [(2)]. ومرد هذا الخلط بين أفريقيا والمغرب حسب المؤلف هو الارتباط التاريخي والاقتصادي والثقافي والسياسي الذي كان لإسبانيا بالمغرب منذ القرن الخامس عشر. وهنا نعتقد أنه تم إغفال عناصر أخرى؛ فالمغرب لم يكن البلد الوحيد في أفريقيا الذي له هذا الارتباط بإسبانيا، فالاكتشافات الجغرافية سمحت بمد النفوذ الإيبيري إلى عدد من النقاط الساحلية بأفريقيا الشمالية الغربية، وهذا ما يجعلنا نعتقد أن خلط الذاكرة الشعبية بين أفريقيا والمغرب يرجع بدرجة أولى إلى سيطرة المفهوم القاري على العقليات، فباستثناء البلدان الأوروبية لم تكن الذاكرة الشعبية الإسبانية قد استوعبت مفهوم الدولة الإقليمية، ليس في أفريقيا وآسيا فحسب وإنما كذلك في أمريكا اللاتينية على الرغم من أن هذه المناطق عرفت كيانات مستقلة قبل تكوين الدولة الإسبانية الموحدة نفسها. وهكذا فما دون البلدان الأوروبية، كان العالم في عقلية الإسباني ينقسم إلى ثلاثة أقاليم كبرى هي: أفريقيا والهند الشرقية والهند الغربية.

ما نسجله على كتاب مورايس كذلك أنه اكتفى بالإشارة إلى الخلط بين أفريقيا والمغرب عند العامة فحسب، علماً أن هذا الخلط نجده في الكثير من الحالات عند رجال السياسة والنخبة المثقفة، وقد بقي ذلك الخلط إلى المرحلة السابقة لفرض الحماية، وهكذا فالجمعيات ذات الطابع الاستعماري التي ظهرت منذ بداية ثمانينيات القرن التاسع عشر في إسبانيا كانت تعرف باسم جمعيات الأفريقانيين، والكتابات التي تناولت المغرب كانت تستعمل للتعبير عن هذه المنطقة الجغرافية مصطلح أفريقيا، بل إن حرب تطوان التي وقعت عام 1860 سمتها الاستريوغرافية الإسبانية بـ «حرب أفريقيا».

(2) .(نفس المرجع، ص 19. يورد المؤلف في هذا السياق نصاً من مقالة نشرها كونثالو ريباراث(Gonzalo Reparaz) عام 1891 في مجلة Espana en Africa ، تحت عنوان: «سياسة الإفريقانية هي سياسة سلمية».

بالنسبة إلى الاستشراق الإسباني، فإن ظهوره بحسب المؤلف ارتبط بالصراع الإسباني ـ العثماني في البحر الأبيض المتوسط خلال القرن السادس عشر. ومن أول الكتب التي أسست لهذا الاستشراق هناك رحلة إلى تركيا ، لمؤلفه أندريس لاغونا (Andrés Laguna) والذي يعتبر أول أوروبي يؤلف كتاباً عن الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية للإمبراطورية العثمانية اعتماداً على مشاهداته الشخصية. ثم هناك في نهاية القرن نفسه كتاب ميغيل دي سرفانتيس (Miguel de Cervantes) حمامات الجزائر والسلطانية العظيمة [3]. وسوف يستمر الاهتمام بالشرق الإسلامي من طرف المثقفين الإسبان خلال القرن السابع عشر والثامن عشر، حيث ألفت كتب أخرى أشهرها كتاب رحلة إلى القسطنطينية الذي نشره عام 1789 جوزيف مورينو (Joseph Moreno) [4]. غير أن هذا الإسباني سوف يتراجع خلال القرن التاسع عشر، لأنه في الوقت الذي بدأت فيه القوى الاستعمارية ـ أساساً إنكلترا وفرنسا ـ تحاول الحصول على امتيازات داخل الإمبراطورية العثمانية، التي كانت تتخبط في مشاكل سياسية واقتصادية لا حصر لها، وأرسلت لذلك الغرض عدداً من مثقفيها للبحث عن خفايا المجتمع والدولة العثمانية بقيت الإمبراطورية الإسبانية على الهامش، خصوصاً وأنها أصبحت تعيش وضعية ليست بأحسن من وضعية الإمبراطورية العثمانية؛ فقد عرفت في بداية ذلك القرن الغزو البونابرتي، ثم استقلال مستعمراتها ومصدر ثروتها في العالم الجديد، وأخيراً ثورة 1868 وما أعقبها من حرب أهلية.

لقد جعل كل هذا إسبانيا تقتنع أنه إذا كان هناك من منطقة يمكن أن تسمح لها باستعادة بعض من أمجادها الغابرة فهي المغرب، وهذا ما تؤكده رحلة دومينغو باديا (Domingo Badia) (الملقّب بعلي باي)، أشهر جاسوس أوروبي خلال القرن التاسع عشر؛ فبالرغم من أن رحلته شملت مختلف أنحاء العالم الإسلامي، فإن الحكومة الإسبانية لم تكلفه بالقيام بمهامه إلا في مرحلتها الأولى التي اهتمت بالمغرب والتي كانت تطلب منه أن يوافيها بتقارير

(3) أسر سرفانتيس إثر معركة ليبانتو (Lepanto) التي وقت عام 1571، حيث قضى سجيناً بالجزائر خمس سنوات، كان لها دون شك أثر في ما ألفه عن العالم الإسلامي.

(4) لم يزر المؤلف الإمبراطورية العثمانية، وإنما ألف كتابه اعتماداً على ما رواه له ضابط إسباني شارك في البعثة التي أرسلها الملك كارلوس الثالث إلى القسطنطينية لتوقيع معاهدة سلمية مع الإمبراطورية العثمانية.

مفصلة حولها. وما يؤكد كذلك اهتمام الإسبان بالمرحلة المتعلقة بالمغرب من رحلة علي باي، أنه وبعد ترجمة مذكراته لأول مرة من الفرنسية إلى الأسبانية بأجزائها الثلاثة عام 1836 [5]، اقتصرت أغلب الطبعات الإسبانية الموالية وكذا الأبحاث التي تناولت الرحلة على الجزء الخاص بالمغرب [6]. كل هذا جعل، بحسب مورايس، الأفريقانية تحل محل الاستشراق في إسبانيا القرن التاسع عشر، بعبارة أخرى أصبحت الأفريقانية تعني «الحقوق» السياسية الإسبانية في المغرب، بينما أصبح الاستشراق يعني دراسة الميراث الحضاري الإسباني العربي الذي عرفته الأندلس. وقد تبنى مورايس في ما يخص هذه النقطة الأخيرة طرح «خيل بني أمية (Gil Beni Omaya) «الذي يحصر الاستشراق في النصوص الأندلسية واللغة العربية، وهو ما يجانب الصواب، لأن الاستشراق بحسب التعريف الشائع، هو معرفة الشرق كإطار جغرافي وكذا معرفة ثقافته من لغة وآداب وغيرها، والأندلس لا تنتمي جغرافياً إلى هذا الشرق، كما أن حضارتها لها من الخصوصيات والمقومات ما يجعلها تختلف عن الحضارة الإسلامية في الشرق خصوصاً على عهد الإمبراطورية العثمانية.

إن مورايس في هذه النقطة لم يستفد بما فيه الكفاية من النصوص التي أوردها في الكتاب للمستعرب الإسباني الكبير إيميليو غارسيا كوميز (Emilio Garcia Gomez) والذي يستعمل مصطلح الاستعراب (Arabismo) بدل الاستشراق (Orientalismo) في تناوله للميراث الحضاري العربي في الأندلس.

في الفصل الثاني ، والذي يحمل عنوان: «الانجذاب الأفريقاني لإسبانيا»، يتوقف المؤلف عند ثلاثة عناصر يعتبرها مصدر هذا الانجذاب وقد طفت على السطح منذ نهاية القرن الخامس عشر وهي:

1 ـ مد الحدود الجنوبية لإسبانيا إلى ما خلف مضيق جبل طارق. ويرتبط هذا العنصر بالصراع ضد العرب في الأندلس (احتلال سبتة من طرف البرتغال تم قبل سقوط غرناطة، واحتلال مليلية من طرف إسبانيا تم ست سنوات بعد

(5)Domingo Badia, Viajes de Ali Bey et Abvasi por Africa y Asia durante los anos 1803, 1804, 1805, 1806 y 1807 (Valencia: Ed José Ferrer, 1836).

(6) كان الاهتمام بالمغرب من طرف رجال الدولة الإسبان دافعاً لعلي باي لتأليف مسرحية حول السنوات التي قضاها فيه ضمنها أشياء جديدة لم تظهر في كتابه حول الرحلة، وقد أعيد نشر هذه المسرحية مؤخراً. انظر:
Domingo Badia, Ali Bey en Marruecos: Tragedia , Anejos de Rilce; no. 30 (Pamplona: EUNSA Ediciones Universidad de Navarra, 1999).

سقوطها). ويتبنى المؤلف هنا أطروحة فرنان بروديل (Fernan Braudel) ، القائلة إن الإيبيريين نهجوا في الساحلين المتوسطي والأطلسي الأفريقيين طريقة القتال نفسها التي نهجوها ضد أسرة بني الأحمر إبان حروب الاسترداد، أي طريقة غزو المواقع، أو ما يعرف بـ «الغزو المحدود»، لكن وبخلاف النجاح الذي حققوه في الأندلس، فإنهم فشلوا في المغرب. والدليل على ذلك اضطرار إسبانيا لترك عدد من الثغور التي احتلتها به. وهنا يرى موراليس أن انسحاب إسبانيا من تلك الثغور سيكون بداية لتقليد جديد ستعيشه طيلة القرون اللاحقة، وسيعرف باسم «أطروحة التخلي(Le « .(Tesis Abandonista

2 ـ دراسة الدولة والمجتمع والجغرافيا المغربية. الغاية منه بحسب موراليس هو الاطلاع على مكامن الضعف التي يمكن أن تساعد في إنجاح الغزو. وقد اعتمدت إسبانيا بشأن هذا العنصر على التقارير التي كتبها حول المغرب الجواسيس والوكلاء التجاريون والأسرى وفكاكوهم. ويورد المؤلف مجموعة من نصوص هؤلاء التي بتوقفنا عندها تتبين لنا المبالغات التي كانوا يصورون بها ضعف المغرب السياسي وانحطاطه الاقتصادي والاجتماعي. ولا نستغرب ما تتضمنه هذه التقارير من مبالغات، خصوصاً تلك التي تركها الأسرى والذين كانت بالنسبة إليهم متنفساً عبروا من خلاله على ما عاشوه من معاناة أثناء مرحلة الأسر.

3 ـ الرغبة في تمسيح الجار المسلم. يرى المؤلف أن مشروع تمسيح المغرب وإن لم يظهر في إسبانيا إلا بعد نهاية حروب الاسترداد، فإنه في الأصل جزء من الصراع العقدي بين الإسلام والمسيحية والذي طبع القرون الوسطى برمتها، لذا فانتصار الصليب على الهلال في الأندلس، وطرد أواخر الموريسكيين عام 1609، لم يكن نهاية لهذا الصراع، وإنما فقط نقل رحاه إلى الضفة الجنوبية الغربية من المتوسط، في وقت كان ذلك متعذراً فيه على الضفة الجنوبية الشرقية حيث توجد الإمبراطورية العثمانية الحامية لدار الإسلام، ولتحقيق هذه الغاية تم إرسال عدد من البعثات الفرنسيسكانية والثالوثية (تؤمن بالثالوث المقدس) إلى مختلف أنحاء المغرب.

في الفصل الثالث، من الكتاب الذي يحمل عنوان: «انبعاث الأفريقانية الإسبانية»، يتناول المؤلف في المبحث الأول العناصر التي أدت إلى انبعاث هذه الأفريقانية خلال القرن التاسع عشر، ويرى أنها نفسها التي أفرزت من

قبل ما أطلق عليه في الفصل السابق «الانجذاب الأفريقاني لإسبانيا».

إن موراليس هنا، وبإيراده لنفس العناصر، أسقط من حسابه خصوصيات الظرفية التاريخية لكل من المرحلتين، والتطور الذي سجلته طبيعة العلاقات بين المغرب وإسبانيا خلال القرن التاسع عشر مقارنة مع القرون التي سبقته. وإن التسليم بالطرح الذي في الكتاب يجعلنا نعتقد وكأن الأمر لا يتعلق بتاريخ ديناميكي متجدد، وإنما بتاريخ جامد مسدود. وهكذا فبالنسبة إلى العنصر الأول ، والمتمثل في الرغبة في مد الحدود الجنوبية الإسبانية إلى ما وراء مضيق جبل طارق، نسجل أنه إذا كان للتخوفات الإسبانية ما يبررها خلال القرن السادس عشر، حيث كانت الغاية أولاً الحصول على حزامٍ واقٍ لحدودها الجنوبية من خطر مغرب ما بعد معركة وادي المخازن وخطر الإمبراطورية العثمانية القوية التي كانت تعتبر معنية أكثر من غيرها باستعادة الأندلس، و ثانياً الحصول على موانئ تلتجئ إليها السفن الإسبانية المتجهة إلى أمريكا في حالة تعرضها للعواصف أو لهجمات القراصنة المغاربة وخصوصاً الموريسكيين الذين استقروا في المغرب، فإن هذه التخوفات لم تعد قائمة خلال القرن التاسع عشر؛ فالإمبراطورية العثمانية فقدت كل حضور فعلي لها بالشمال الأفريقي خصوصاً بعد احتلال فرنسا للجزائر عام 1830. ومغرب القرن التاسع عشر لم يعد بذلك البلد المهاب الذي بنى عظمته المنصور الذهبي. ولعل معركة إيسلي ثم حرب تطوان التي أزالت الهيبة عن بلاد المغرب بحسب تعبير الناصري لخير دليل على ذلك [7]. كما أن القرصنة البحرية لم تعد من الناحية العملية تشكل أي خطر على البلدان الأوروبية بعد القرار الذي أصدره السلطان مولاي سليمان عام 1817 بإلغائها.

وبالنسبة إلى العنصر الثاني ، والذي يهم إمكانية الاستفادة من الدراسات حول أوضاع الدولة والمجتمع والجغرافيا المغربية لتسهيل عملية الغزو، فإن تتبع سير الأحداث يبين أن إسبانيا القرن التاسع عشر كانت بعيدة كل البعد عن تلك الإمبراطورية العظيمة التي وضع أسسها شارل خلال القرن السادس عشر، وهكذا لم تكن هذه الدراسات لتفيد شيئاً. والدليل على ذلك أن تقارير علي باي السرية حول المغرب تزامنت مع الغزو الفرنسي لإسبانيا

(7) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى ، تحقيق وتعليق جعفر الناصري ومحمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، 1954 ـ 1956)، ج 9، ص 101.

وعزل الملك كارلوس الرابع، وكتابات بيدرو أنطونيو دو ألاركون" (Pedro Antonio de Alarcon) [8] ، تزامن مع الأزمة الخانقة التي عرفتها إسبانيا خلال ستينيات القرن التاسع عشر، والتي انتهت بعزل الملكة إيزابيل الثانية. وتقارير الجمعية الأفريقانية الاستعمارية والجمعية الجغرافية الإسبانية التي تتحدث عن «حقوق إسبانيا التاريخية» لم تكن لتجد صداها في بلد شبه مشلول سياسياً واقتصادياً، وفي وقت أصبح من اللازم على أية محاولة من بلد أوروبي لوضع اليد على بلد من بلدان أفريقيا أن تتم وفق المخطط الاستعماري الذي وقع الاتفاق عليه أثناء مؤتمر برلين.

أما بالنسبة إلى العنصر الثالث الذي صنع الأفريقانية الإسبانية خلال القرن التاسع عشر، وهو التبشير المسيحي والذي كانت إسبانيا ترمي إلى الاستفادة منه ـ بحسب موراليس ـ للتدخل في المغرب من خلال تمسيح المغاربة، فما يجب التوقف عنده هو أنه خلال هذه المرحلة، وبخلاف القرن السادس عشر وما قبله، لم يعد الصراع على ضفتي البحر الأبيض المتوسط عقدياً، وإنما أصبح سياسياً خالصاً. وهذا ما كانت الكنيسة الإسبانية واعية به، خصوصاً أن تجربة القرن السادس عشر الفاشلة أثبتت لهذه الكنيسة أنه لا يمكن إسقاط سياسة التمسيح التي قامت بها في أمريكا اللاتينية ذات الحضارة البدائية على بلد ذي حضارة عربية إسلامية متجذرة. لذا نعتقد أن الكنيسة الإسبانية، والتي أصبحت تيارات سياسية متعددة ـ بما فيها ذلك الذي يمثله قادة الجمهورية الأولى ـ تناصبها العداء، لم تكن في وضعية تسمح لها بالمشاركة في ما أسماه موراليس بالأفريقانية الإسبانية.

وبعد تناوله في المبحث الأول من الفصل الثالث العناصر الثلاثة التي كانت في رأيه وراء انبعاث الأفريقانية الإسبانية ذات الأطماع السياسية في المغرب خلال القرن التاسع عشر، يقوم المؤلف في المبحث الثاني من الفصل نفسه بمناقشة الأسباب التي كانت وراء التخلي عن فكرة احتلال المغرب وهو ما أسماه بـ "أطروحة التخلي (La Tesis abandonista). " وهنا يقع المؤلف في اعتقادنا في الخطأ السابق نفسه عندما يعتبر أن العناصر التي

---

(8) حول تقارير علي باي. انظر:

Ali Bei: Un Pelegri Catala per Terres de l'Islam (Barcelona: Ed. Proa, 1996).

وحول كتابات ألاركون، انظر:

Pedro Antonio de Alarcon, Diario de un testigo de la guerra de Africa (Madrid: Ed. Rivadeneyra, 1931

أملت تخلي الإسبان عن الثغور المغربية خلال القرون الفارطة (باستثناء سبتة ومليلية)، هي نفسها التي كانت وراء ظهور «أطروحة التخلي» خلال القرن التاسع عشر.

إننا نعتقد أن فكرة التخلي التي ظهرت بعد معركة وادي المخازن كانت نتيجة للصدمة النفسية التي أحدثتها تلك الهزيمة، ثم وكما لاحظ بروديل، نتيجة لمقاومة المغاربة، وخصوصاً نتيجة للخصاص في التموين الذي كان يعاني منه المكلفون بحراسة تلك الثغور [9]، غير أن الوضع لم يكن كذلك خلال القرن التاسع عشر، فلا نرى عن أي شيء يمكن التخلي، اللهم إلا إذا كان الأمر يتعلق بسبتة ومليلية، كما طالب بذلك أورتيغا إي غاسيت (Ortega y Gasset) عام 1914 [10].

إن «أطروحة التخلي» هذه، كانت في نظرنا مجردة من أي ثقل حقيقي، بل إنها أخذت منحىً نظرياً صرفاً؛ فالمقصود بها لا محالة التخلي عن فكرة المشاركة في المشروع الاستعماري الأوروبي الذي كان يستهدف المغرب. وهذا ما لا يمكن فهمه من دون وضعه في إطار الثنائية الجدلية التي ميزت إسبانيا سياسة وفكراً منذ منتصف القرن التاسع عشر، والتي سماها بينيتو بيريس كالدوس(Benito (Perez Galdos بـ "الإسبانيتين" (Las dos Espanas) [11]؛ " إسبانيا الرسمية(La Espana official)" و"إسبانيا الواقعية" (La Espana real) [12]، حيث هناك تعارض بين إسبانيا الرسمية التي كانت تتعلق بالأحلام الاستعمارية وترى أن احتلال المغرب يمكن أن يمثل بديلاً لفقدان المستعمرات الأمريكية، وفي الوقت نفسه يسمح بالمشاركة في المشروع الاستعماري الأوروبي، وبين إسبانيا الواقعية الواعية بضعفها وتخلفها، والمقتنعة

(9) F. Braudel, Les Espagnols et l'Afrique du Nord de 1492 1577 {,ب Revue africain (Alger), vol. 69 (1928), pp. 231-233.

(10) طالب بذلك في محاضرة ألقاها في مدريد يوم 22 آذار/مارس 1914، انظر:

Tomas Garcia Figueras, La Accion Africana de Espana en Torno al 98 (Madrid: Consejo Superio de Investigacion cientifica, 1966), tomo 1: (1860-1912) , p.152.

(11)Diccionario Enciclopédico Salvat Basico (Madrid: Ed. Salvat, 1990), pp. 1001-1002.

(12) تبنى هذه الفكرة واشتهر بها في بداية القرن العشرين رئيس الحكومة وزعيم الحزب المحافظ أنتونيو ماورا (Antonio Maura) الذي دعا إلى الطلاق بين إسبانيا الرسمية وإسبانيا الواقعية، وخلق إسبانيا واحدة تدعو إلى تقريب الدولة من الشعب. انظر:

José Luis Comellas, Historia de Espana Contemporanea , manuales universitarios Rialp; 26 (Madrid: Ed. Rialp, 1993), p. 325.

أن التدخل في المغرب يعتبر مغامرة غير مأمونة الجانب [13].

في المبحث الثالث من الفصل نفسه، يتحدث المؤلف عمّن يسميها بـ «العائلات الأفريقانية الإسبانية»، والتي يحصر عددها في سبع هي: «عائلة الساسة والمثقفين»، و«عائلة المستعربين»، و«عائلة الدبلوماسيين»، و«عائلة العسكريين»، و«عائلة الرحالة»، و«عائلة رجال الدين»، و«عائلة الفنانين». ولتحديد الاتجاه الأفريقاني لكل واحدة منها يورد نصوصاً من أعمال ممثليها.

أ ـ عائلة الساسة والمثقفين

جعل المؤلف الساسة والمثقفين «عائلة واحدة» في ما يخص مواقفهما من المغرب، على الرغم من أن هناك تبايناً بين موقف هؤلاء وأولئك. وقد ناقش، بالنسبة إلى الساسة، نصوص بعض الساسة الإسبان خلال القرن التاسع عشر، غير أنها مناقشة في إطار معزول لم تأخذ بعين الاعتبار الاتجاه السياسي لأصحابها وهذا ما جعلها تتميز بالغموض، وكمثال على ذلك يورد نصاً لـ كانوفاس ديل كاستييو (Canovas del Castillo) جاء فيه: «بإيصال حدودنا إلى جبل بليونش وبواسطة غزونا أو بالأحرى بواسطة التأثير السلمي لغزونا، يمكن لأطفالنا وحفدتنا إنجاز المشروع الحضاري الذي ينتظرهم هناك والذي سعى العالم بأسره إلى إنجازه في أفريقيا» [14].كما أورد نصاً آخر لإميليو كاستيلار (Emilio Castelar) جاء فيه «لا توجد أية دولة في العالم لها من الخصوصيات التي تسمح لها بالتدخل في المغرب ما لإسبانيا؛ فالتاريخ والجغرافيا وحتمية سيطرة الشعوب المتحضرة على الشعوب المتخلفة تفرض أن يكون المغرب تحت حمايتنا» [15].

إن فهم النصين يتيسر فقط بعد معرفة الاتجاه السياسي والأيديولوجي للرجلين والمهام التي اضطلعا بها؛ فكانوفاس هو أحد أقطاب الملكية

(13) كان المسؤول عن هذا الانفصام الذي تعيشه إسبانيا حسب خواكين كوستا ـ أحد أكثر المتحمسين لعدم التدخل في المغرب وعدم المشاركة في المشروع الاستعماري الأوروبي ـ النظام السياسي الفاسد والذي يخدم مصالح الساسة بمعزل عن الشعب. ولم يكن هناك حسبه من علاج لداء الانفصام هذا غير إبعاد الأوليغارشية المهيمنة عن السلطة وإدخالها مستشفيات الأمراض العقلية، أو تكبيلها بالسلاسل واقتيادها إلى سجن سبتة. انظر: نفس المرجع، ص 321.

(14) Victoriano Suarez, Apuntes para la Historia de Marruecos (Madrid: Impr. de Fornatet, 1913), p. 276, et Lezcano, Africanismo Y Orientalismo Espaol en El Siglo XIX , p. 77.

(15) Cronica International (Madrid: Ed. National, [n. d.]), p. 263, et Lezcano, Ibid., p. 78.

الإسبانية ومؤسس الحزب المحافظ وصانع التناوب السياسي في ظل الملكية البربونية خلال ما يعرف بـ «مرحلة الترميم (Epoca de Restauracion) «التي امتدت من عام 1874 حتى عام 1898، والتي ترأس فيها الحكومة خمس مرات. أما كاستيلار هو أحد قادة الحزب الديمقراطي ومتزعم الحركة التمردية التي أسقطت الملك أماديو سابويا (Amadeo Saboya) ، وأعلنت الجمهورية التي تولى رئاستها عام 1873. بعبارة أخرى اكتفى موراليس بتقديم موقف أولئك الذين تقلدوا السلطة والذين وبغض النظر عن أيديولوجيتهم كانوا متفقين على «ضرورة الحفاظ على المصالح الإسبانية في المغرب»، بينما أهمل موقف أفراد آخرين داخل «العائلة السياسية» مثل الأناركيين، والذي أصبح لهم وزن سياسي مهم بعد ثورة عام 1868، وخصوصاً منذ ثمانينيات القرن التاسع عشر، حيث قادوا المعارضة المسلحة لفرض وجودهم والخروج من وضعية التهميش التي كانوا يعيشونها داخل الساحة السياسية الإسبانية. لقد كان هؤلاء ضد أي فكرة ترمي إلى التوسع في المغرب، وقد كان الشعار الذي حملوه هو القضاء على أصل البلاء في البلاد، والذي مصدره الدولة والجيش والكنيسة (المؤسسات الثلاث كانت الأكثر حماساً لاحتلال المغرب).

بالنسبة إلى عائلة المثقفين ، وإن كان هناك شبه إجماع على الموقف الرافض للتدخل في المغرب كما تبين ذلك النصوص التي تضمنها كتاب موراليس، فإن ما نأخذه على المؤلف هو أنه لم يتوقف عند التطور الذي عرفته هذه النخبة المثقفة على امتداد القرن التاسع عشر، وتحديد العناصر وبخاصة الأحداث السياسية التي ساهمت في هذا التطور، إذ لا يمكن أن نضع في خانة واحدة مثقفي ثورة عام 1868، ومثقفي «جيل ثمانية وتسعين (Generacion del Noventa y Ocho) «، فقد أدركت المجموعة الأولى أن حرب تطوان لم يكن لها أي مبرر حقيقي غير شغل الشعب عن المشاكل السياسية والأزمة الاقتصادية التي كانت تعيشها إسبانيا، وشاركت هذه المجموعة في الثورة التي أطاحت بالملكة، وأيدت الجمهورية وتبنت الأفكار الكراوسية الداعية لكرامة الإنسان، وصاغ أحد أبرز مثقفي المرحلة وهو فرانسيسكو ماراغال (Francisco Maragall) أفكار برودون (Proudhon) الداعية لخلق فدرالية تؤاخي بين شعوب العالم في قالب إسباني [16]. وعبر عدد من مثقفي المرحلة

(16) Comellas, Historia de Espana Contemporanea , p. 226.

عن رفضهم لفكرة التدخل في المغرب؛ فاعتبر أنجيل كانيبيت (Angel Ganivet) أن إسبانيا إذا ما قامت بذلك فإنها ستخدم مصالح الدول الأوروبية وفي المقابل ستجني حقد المغاربة [17]، وطالب بـ «إغلاق أبواب إسبانيا»/لأنه لم يكن هناك «داعٍ لمغادرة البلاد ما دامت المشاكل الحقيقية توجد في الداخل» [18]. وألح خواكين كوستا (Joaquin Costa) ، على ضرورة مساعدة المغرب ليقوم بنفسه بالإصلاحات التي كان يطالب بالقيام بها في إسبانيا وكانت تهم مجالي الإدارة والتعليم، وفي الوقت نفسه طالب بإعادة سبتة إلى المغرب، واعتبر أن للمغرب فيها الحقوق نفسها التي لإسبانيا في جبل طارق، كما طالب باعتراف إسبانيا بأفضال المغرب عليها، ومما قاله في هذا الاتجاه: «إننا مدينون للمغاربة بالاحترام لأنهم أستاذتنا .ومدينون لهم بالحب لأنهم إخواننا، ومدينون لهم بالتقدير لأنهم ضحايانا» [19]. وفضح كالدوس (Galdos) في روايته (Aita Tetauen) ـ التي تروي أحداث حرب تطوان ـ الأطماع الإسبانية في المغرب [20]، ودعا الشعب الإسباني لكبح جماح الساسة وأطماعهم الاستعمارية من خلال رسالة جاء فيها: «على الأمة أن تتكلم، على الأمة أن تتحرك، على الأمة أن تتمرد وتحصل على حقها بنفسها دون أن تطلبه من حكومة غارقة في أخطائها» [21].

أما بالنسبة إلى المجموعة الثانية، والتي يمثلها جيل ثمانية وتسعين ، فإن موقفها الرافض للتدخل في المغرب أثرت فيه عوامل طارئة على رأسها هزيمة إسبانيا في الريف عام 1893، ثم فقدان آخر مستعمراتها في العالم الجديد عام 1898، إثر «كارثة كوبا» التي أثبتت أن الجيش الإسباني ليس أكثر من مجموعة من الهياكل البشرية التي لا روح فيها. لقد تضافرت هذه العوامل الخارجية مع أخرى داخلية لتقوم بصقل فكر «جيل ثمانية وتسعين» الذي انبنى على ثلاثة عناصر هي: الرغبة في تغيير الواقع؛ والنظرة التشاؤمية للحياة؛ والخوف مما يخبئه المستقبل. ولم يتوانَ ممثلو هذا الجيل عن مهاجمة الساسة وتحميلهم المسؤولية على ما وصلت إليه البلاد. وقد نعت أنتونيو ماشدو

(17) Figueras, La Accion Africana de Espana en Torno al 98 , p. 155, y Siguientes.

(18) Manuel Leguineche, Annual 1921: El Desastre de Espaa en el Rif (Madrid: Ed. Extra Alfaguara, 1997), p. 98

(19) نفس المرجع، ص 91.

(20) Benito Perez Galdos, Aita Tetauen.

(21)Leguineche, Ibid., p.77.

(Antonio Machdo) هـؤلاء الساسـة بـ الجهـلاء؛ وسـماهم ميغيـل دي أونـامونو (Miguel de Unamuno)بـ الأفظاظ؛ ورد أزوريـن (Azorin) عـلى الـذين يـدعون أن إسـبانيا تـود التـدخل في المغرب لتحضيره قائلاً: «لا نتوافر على القوة اللازمة لتحضير أحد، لأن القليل الذي بقي لنا من هـذه القوة يجب أن نستعمله في تحضير أنفسنا» [22].

ب ـ عائلة المستعربين

على الرغم من انتماء هؤلاء إلى أفراد «عائلة المثقفين»، فإن المؤلف يورد مـوقفهم مـن قضـية المغرب في محور منفصل بيّن فيه أن اهتمامهم بمغـرب القـرن التاسـع عشر كـان موازيـاً لاهـتمامهم بالحضارة العربية في الأندلس. ويشير إلى أن هذه «العائلة» وبخلاف «عائلتي» الساسة والعسكريين، حاولت الاستفادة من التاريخ لتفادي الأخطاء. وكانت ترى أن معركة وادي المخازن يجب أن تكـون عبرة. ومن بين مستعربي القرن التاسع عشر الذي أورد مورااليس نصوصاً من أعمالهم هنـاك جوليـان ريبيرا (Julian Ribera) الذي يسميه «ماسينيون الإسباني»، والذي ينتقد في أحد النصوص الواردة في الكتاب بشدة السياسة الإسبانية في المغـرب، والتـي كانـت تفتقـر إلى الرجـال الأكفـاء الـذين يمكـن الاستفادة منهم ومـما يقدمونـه مـن اقتراحـات بشـأن نـوع العلاقـة التـي يجـب أن تـربط إسـبانيا بالمغرب [23].

ج ـ عائلة العسكريين

علل العسـكريون التـدخل الإسـباني في المغـرب بحمايـة الثغـور الإسـبانية وبالمشـاركة في المشروع الاستعماري الأوروبي وهو ما سوف يسمح لإسبانيا ـ بحسبهم ـ بالتحول إلى دولة قوية ومرهوبة الجانب على الصعيد الدولي. وقد تغذى اتجاه «العائلة العسكرية» هذا من حرب تطوان، واعتبر الانتصار فيها حافزاً لتدخل آخر الهدف من ورائه احـتلال المغـرب. وهـذا مـا يتأكـد مـن موقـف أحـد أقطـاب هـذا الاتجـاه وهـو الكولونيـل غـوميز أرتـيشي (Gomez Arteche)الذي نشر عام 1859 كتاباً حول حتمية النزاع مع المغرب ، مما جاء فيه: «لا داعي

(22) نفس المرجع، ص 23.

(23)Julian Ribera, Opera Mimora: Disertacion y opisculos, tomo II (Madrid: [s. n.], 1928), p. 9, et Lezcano, Africanismo Y Orientalismo Espaol En El Siglo XIX , p. 102.

لنكران تأييدنا لحرب تطوان لأنها المصدر الذي سيسمح لإسبانيا بالازدهار في المستقبل» [24].

إن موقف «العائلة العسكرية»، وبالطريقة التي قدمه بها موراليس، يظهر فيه نوع من الوحدة، وكأن هناك إجماعاً بخصوص هذا التدخل، مع العلم أن الأمر لم يكن كذلك، فالذي دعم هذا الاتجاه هو التيار الذي أسس عام 1883 الجمعية الأفريقانية الاستعمارية، والتي كانت ترى أن التدخل في المغرب لا يسمح/بتعويض ما فقد من مستعمرات في أمريكا اللاتينية فحسب، وإنما يسمح كذلك بإيجاد مخرج لآلاف الجنود الذين أصبحوا يعيشون حالات فراغ بعدما أرغموا على مغادرة العالم الجديد، وفي الوقت نفسه يمثل فرصة للارتقاء العسكري السريع لضباط الجيش، والذي يسمح به ما يتحقق من انتصارات في ساحات المعارك.

د ـ عائلة الدبلوماسيين

ينطلق موراليس في تحديد موقف هذه «العائلة» مما كتبه بعض السفراء والقناصل والوكلاء التجاريين الإسبان الذين أقاموا في مدن طنجة وتطوان والعرائش وفاس والصويرة، عن أوضاع المغرب السياسية والاقتصادية. وبحسب ما خلص له المؤلف، فإن هذه «العائلة» كانت تؤيد فكرة التدخل في المغرب، لكن ليس تدخلاً عسكرياً، بل سياسياً واقتصادياً وثقافياً، وهنا نلاحظ أن خلاصته غير واضحة، كما أن النصوص التي ضمنها الكتاب لا تؤكدها، وإلا فما المقصود بالتدخل السياسي؟ بلغة القرن التاسع عشر المطبوعة بالفكر الاستعماري، أو ليست بمرادف لما كانت تسميه القوى الإمبريالية بـ «التدخل السلمي (Penétration Pacifique) «، والذي لم يكن ينفي التدخل العسكري واستعمال خيار القوة لفرض الأمر الواقع وبسط نفوذها على البلدان التي خططت لاستعمارها. أكثر من ذلك فإن بعض النصوص التي أوردها المؤلف لدبلوماسيين إسبان أقاموا بالمغرب خلال القرن التاسع عشر، تبين أن هؤلاء لم يقصوا الخيار العسكري، وأبلغ دليل على ذلك ما جاء في مذكرات ميري إي كولوم (Merry y Colom) ،)المعروف بالكونت بنعمر) بشأن سفارته إلى

(24) Gomez Arteche, Descripcion y mapas de Marruecos con algunas consideraciones sobre la importancia de la ocupacion de este imperio (Madrid: Ed. Mellado, 1859), p. 83.

المغرب حيث نقرأ: «على إسبانيا ألا تقصي الخيار العسكري لحماية مصالحها في المغرب» [25].

هـ عائلة الرحالة

من بين الذين تحدث عنهم المؤلف نذكر بعض الذين تظاهروا باعتناق الإسلام وأحياناً ادعوا الأصل العربي مثل دومينغو باديا المشهور بعلي باي العباسي، والذي جاء إلى المغرب متقمصاً شخصية أمير مشرقي. وقد نجح في ذلك خصوصاً وأنه كان يتقن اللغة العربية وعارفاً بالثقافة الإسلامية، كما خضع قبل مغادرته إسبانيا إلى عملية تختين أراد منها إثبات ديانته الإسلامية بالحجة المحسوسة. وقد نجح نتيجة كل ذلك في دخول بلاط السلطان مولاي سليمان الذي جعله من بطانته، كما نجح بعده خواكين كاثيل، المعروف باسم القائد إسماعيل، والذي أصبح من المقربين إلى السلطان محمد الرابع وشغل مناصب مهمة في الجيش المغربي.

إن مجيء هؤلاء الجواسيس، والذين يسميهم المؤلف بالرحّالة إلى المغرب، كان بتكليف من الحكومة الإسبانية أو الجمعيات ذات الطابع الاستعماري مثل الجمعية الجغرافية أو الجمعية الأفريقانية الاستعمارية. ويعتبر المؤلف النصوص التي خلفها هؤلاء ذات قيمة سياسية وأنثروبولوجية كبرى، وإذا كنا لا نختلف معه في هذه النقطة، فإننا نرى أن التعامل مع هذه النصوص يجب أن يتم بنوع من الحذر لما تتضمنه من مبالغات في وصف الانهيار الكامل للدولة المغربية، إن على المستوى السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

و ـ عائلة رجال الدين

تميز موقفها بالتعصب كما مر بنا، ومن النصوص التي ضمنها موراليس مؤلفه يتبين عدم اكتفاء رجال الدين بالدعوة إلى التمسيح والاحتلال العسكري، بل إلى إزالة المغرب بشكل كامل من خريطة العالم إن أمكن، ولعل هذا ما أراده الراهب مانويل كاستيانوس (Manuel Castellanos) ، عندما

(25) Francisco Merry Y Colom, Mi Embajada Extraordinaria Marruecos en 1863 (Madrid: Ed. Hernando, 1894), pp. 62-63, et Lezcano, Ibid., p. 95.

كتب: «يجب أن يختفي المغرب الذي يعتبر عار أوروبا وخزيها من خريطة الأمم في أقرب الآجال، وإنني أتساءل عن البلد السعيد الذي ستجعله العناية الإلهية يأخذ هذا الإرث ويجدد مصير الشعب المغربي؟» ويواصل الراهب المذكور التغني بأحلامه الشوفينية حيث يجيب نفسه قائلاً: «إن إسبانيا هي المدعوة لنقل نور المسيحية إلى المغاربة المتعصبين الأفظاظ وتنفيذ وصية إيزابيل الكاثوليكية» [26].

إن ما نسجله هنا هو أن المؤلف يقدم لنا موقف الكنيسة مبتوراً عن سياقه التاريخي، وهو ما يجعلنا نستغرب من وجود تلك الدرجة من التعصب الديني في مرحلة متأخرة نسبياً هي الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، والذي لم يعد الصراع فيه بين الشرق والغرب عقدياً كما سبق بيانه، غير أن استغرابنا سيتلاشى عندما نعلم أن هذا التعصب الديني اكتوى به الإسبان قبل غيرهم، وكان سبباً في تنديد قطاعات واسعة من المجتمع بتجاوزات الكنيسة عقب ثورة 1868، كما كان من بين الأسباب التي دفعت بالفوضويين إلى تبني الإرهاب السياسي الذي كان من بين مستهدفيه رجال الكنيسة. وقد اتبع الجمهوريون كذلك عند توليهم السلطة عام 1873 سياسة معادية للكنيسة، حيث اعتبروها مصدر المصائب التي تعرفها البلاد، ووصلت حدة التوتر إلى درجة قام معها الفاتيكان بقطع علاقاته الدبلوماسية مع إسبانيا أحد أهم معاقل الديانة الكاثوليكية في أوروبا.

ز ـ عائلة الفنانين

ميز المؤلف بالنسبة إلى أفراد هذه «العائلة» بين أولئك الذين استمر اهتمامهم منحصراً في الحضارة الأندلسية. ومن أشهر ممثلي هذا الاتجاه بيريث بياميل (Perez Villamil) ، الذي ضمن الكتاب لوحته المعروفة بـ «قسم ألبار (El Juramento de Alvar) «والتي تصور استيلاء النصارى على أحد القصور العربية في الأندلس. وبين أولئك الذين اهتموا بأوضاع المغرب خلال القرن التاسع عشر، وقد ضمن موراليس مؤلفه عدة لوحات لأبرز ممثلي هذا الاتجاه ماريانو فورتوناي (Mariano Fortunay) ، من بينها لوحة «الحارس العربي»

(26) Historia de Marruecos (Madrid: Ministerio de Asuntos exteriores edicion al cuidado del P. Eijan, 1884), p. 307, et Lezcano, Ibid., p. 103.

والتي تصور جندياً مغربياً في حالة غثيان ناجم عن تدخينه الحشيش، ثم لوحة «معركة تطوان» التي تعتبر شاهداً حياً لطريقة قتال المغاربة والإسبان خلال حرب تطوان.

خاتمة

إذا كنا نؤاخذ المؤلف على عدم تناوله المواضيع التي أثارها تناولاً متأنياً يسمح بالخروج باستنتاجات مفيدة، فإننا نعتبر أن كتابه، ولمجرد إثارته لموضوع الأفريقانية و«الاستشراق» الإسبانيين خلال القرن التاسع عشر، رائداً في هذا الحقل، وبالتالي فسح المجال أمام باحثين آخرين ـ من خلال ما قد يقومون من دراسات مستقبلاً ـ لإثارة أسئلة لا تزال عالقة مثل:

ـ لماذا خلطت كل من العامة والنخبة المثقفة في إسبانيا خلال القرن التاسع عشر بين المغرب وأفريقيا، وجعلت الأولى مرادفة للثانية؟

ـ ما هي أسباب انبعاث الأفريقانية الإسبانية خلال القرن التاسع عشر، ولماذا انحصر اهتمامها في المغرب دون غيره من البلدان العربية والأفريقية؟

ـ إلى أي حد ساهمت السياسة الأفريقانية الإسبانية خلال القرن التاسع عشر في زعزعة الوضع الداخلي في إسبانيا؟

ـ إلى أي حد نجح التيار الأفريقاني الذي عرفته إسبانيا خلال القرن التاسع عشر في إشراك إسبانيا في المشروع الاستعماري الأوروبي الذي استهدف المغرب في بداية القرن العشرين؟

(19)

الاستشـراق الرومانـي [*]

إسماعيل العثماني [**]

لقد ظل الاستشراق الروماني مجالاً معرفيّاً مجهولاً بالنسبة إلى الباحثين العرب الـذين انصـبَّتْ جهودهم على تقييم الاستشراق الفرنسي والبريطـاني والألمـاني، وبنسـبة أضـعف الاسـتشراق الإسـباني والإيطالي والروسي. ولمحاولة استدراك مـا فـات وسَـدّ بعـض الفـراغ، قـرّرْتُ أن أقـدّم هـذه العـرض معتمداً على ما بلغني من معلومات ومعطيات في هذا الموضوع، كان آخِرها ترجمـة لمعـاني القـرآن الكريم أنجزها الأستاذ جُورج غريغوري، وكتاب حول الاستشراق من تأليف الأستاذة ناديا أنغِلسْـكو، التي وضـعته بالعربيـة مبـاشرة وعَنْوَنتـه الاسـتشراق والحـوار الثقـافي [(1)]. ويسـعى هـذا الكتـاب في تصَوّرها إلى تصحيح تلك الصورة السلبية والتنميطيـة المَسـقوطة عـلى المسـتشرقين في العـالم العـربي والإسلامي.

الأستاذة أنغلسكو متخصصة في اللسانيات العربية، ولكنها تتطرق في هـذا الكتاب لأمور تُهم، مبـدئياً عـلى الأقـل، قُطبَـي الشرق والغـرب والعلاقـة في مـا بينهما، وكذا الدور المنـوط في رأيهـا بالمسـتشرقين لخَلـق وتكـريس الحـوار بـين الثقافة العربية (والإسلامية)، والثقافات المنتميـة لشـعوب أخـرى. أمـا الأسـتاذ

(*)نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 9، العدد 88 (نيسان/أبريل 2007).

(**) أستاذ وباحث في مجال الأدب المقارن والترجمة، جامعة محمد الخامس، الرباط.

(1) انظر: ناديا أنغلسكو، الاستشراق والحوار الثقافي (الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، 1999).

غريغوري فهو مُتخصّص في الأدب والتراث العربي تعميماً (حي بن يقظان، إلخ)، كما يهتم بترجمة الأدبيْن الحديثين العربي والروماني، هذا إلى اللغة العربية وذاك إلى اللغة الرومانية. وتأتي ترجَمته لمعاني القرآن الكريم بعد سنتين من صدور ترجمة الأستاذ نيكولاي دُوبريشان، وإن كان غريغوري بدأ عملياً بهذه الترجمة قبل مواطنه دوبريشان. ولعل الفرق الأبرز بين هاتين المحاولتيْن (المقبولتيْن في حدود معرفتي المحدودة باللغة الرومانية وقراءتي الأولى في المتنيْن) لترجمة معاني القرآن الكريم، يتمثل في أن دُوبريشان اعتمد قاموساً دينياً لاتينياً ومعاصراً إلى حد كبير، فيما استعمل غريغوري القاموس اللاهوتي العريق السائد لدى الكنيسة الأورثوذكسية. ولاعتبارات موضوعية، سأتوقف في هذا الفصل بشكل خاص عند كتاب الأستاذة أنغلسكو المذكور أعلاه، ثم، بشكل سريع، عند مقالة عن الاستشراق الروماني كتبها الأستاذ دُوبْريشان.

تعرَّفتُ شخصيّاً إلى الأستاذة أنغلسكو في ندوة دولية حول الاستشراق انعقدتْ بتطوان سنة 1996، والتي تحدَّثتُ في إحدى جلساتها عن الاستشراق الهولندي. وقد أبانت أنغلسكو آنئذٍ حساسية كبيرة حيال كل حُكم نقدي أو سلبي صدر من المؤتمرين في حق العمل الاستشراقي. ولم أكن بأي حال الوحيد في إثارة حفيظتها بتقديم تعريف للمستشرق لم يتصادف وتعريفها له. وأذكر أنّي قلتُ حينئذ إنّ الاستشراق هو في الأصل «حرفة غير رسمية وغير شريفة»، وإن «المستشرق هو أصلاً ذلك الباحث الذي احترف الاهتمام بدراسة الشرق من منظور غربي، وفق معايير ثقافة مادية عبرانية ـ مسيحية». ولكنني ميَّزتُ عند التحليل بين المستشرق «الهاوي» الذي هو مستقل نسبياً، ويقصد إلى تحقيق النفع العام بالقوة نفسها التي يرفض بها إخضاع معرفته لمتطلبات السلطة وخطابها، وذلك المستشرق «المحترف» الذي يُكرّس بشكل أو بآخر الخطاب المؤسساتي المعادي للشرق وأهاليه. غير أن تمييزي لم يحُل في النهاية دون أن ترى أنغلسكو في مداخلتي الحيف والجحود في حق المستشرقين.

يبدأ كتاب الأستاذة أنغلسكو بعبارة توجيهية تختزل بنجاح فكرة الكتاب ككل حيث تقول: «إني أرفض أن أُسمَّى مستشرقاً...؛ أنا مستعرب وقع في دائرة سحر الأدب العربي... فطفق يدرسه». وصاحب هذه العبارة البليغة هو المستشرق الفرنسي المعاصر أندريه ميكيل، الذي سيُردِّدُها ثانية في خاتمة كِتاب أنغلسكو. ومن المؤكد أن المؤلفة ما تعلقت كثيراً بهذه المقولة إلا لكونها

تتذوق مدلولها وتتبناه. ولنا عودة إلى ميكيل في آخر هذا العرض. وفي سعيها إلى تصحيح المفاهيم التي تراها خاطئة تفتتح أنغلسكو كتابها بالاحتجاج على أن تسمَّى بـ المستشرقة الرومانية لكون «شخصية المستشرق أصبحت مشؤومة» [2]. ثم يلي هذا الاحتجاج كلام عامّ وفضفاض عن وجود أصناف من «الشرق» وليس شرقاً واحداً، مثلما توجد أصناف عديدة من «الغرب» وليس غرباً واحداً.

أما الفصل الثاني ، فيتطرق للحوار بين الثقافات حيث تشير أنغلسكو، بأسلوب فضفاض دائماً، إلى ضرورة اهتمام هذا بالآخر من باب الاحترام الإنساني ومن أجل بناء جسور للتواصل الثقافي. ويبدو أن للآداب دوراً كبيراً يمكن أن تؤديه في هذا الاتجاه. كيف ذلك؟ من خلال اطلاع هذا على أدب ذاك، سواء في لغته الأصلية أو مترجَماً، والاعتناء بالأدب المقارَن وحُسْن استعماله، الأمر الذي من شأنه أن يغني الثقافات ويُقرّب بين الشعوب. وهذه الفكرة ستطرح نفسها بإلحاح في الفصل الثالث حيث توجّه أنغلسكو دعوة إلى «الغربيّين» لفتح الأبواب أمام الأدب العربي من خلال ترجمته ودراسته بعيداً عن المُوضة وأوْهام الغرابة والعجائبية، خصوصاً ـ تقول أنغلسكو ـ أن «مهنتنا هي اجتياز الحد، أو على الأصح، جعل النصوص تجتاز».

أما الفصل الرابع ، فيحمل هذا السؤال عنواناً: «مَنْ هُمُ المستشرقون؟». المستشرقون في نظر أنغلسكو ليسوا كتلة واحدة، بل مجموعة متنوعة لأسباب تاريخية وسياسية ودينية. ولو كانوا كذلك لاقترحتْ بحسب قولها أن يكون جاك فاردِنبورخ ممثلاً لتلك الكتلة، لما يتميز به، في نظرها، هذا الباحث الهولندي المعاصر من موضوعية عند دراسة الشرق. وبعد الإقرار بالتنوع، تُقِرّ أنغلسكو، على غرار فاردِنبورخ، أن الدراسات الشرقية كانت في بداياتها تشويهية إلى حدّ ما وغير مُنْصِفة. ثم تستعرض أفكار وآراء بعض المستشرقين في مقابل بعض الأقلام العربية التي تناولت الاستشراق والمستشرقين.

وقد سَعتِ الباحثة جاهِدة في هذا السياق إلى تصغير الضرر الذي سبَّبَه المستشرقون وتضخيم اللوم الذي أُلقي عليهم من جانب العرب (والمسلمين)، لتنتهي إلى أن دراسة الشرق هي نوع من «المحنة» التي يَلِجُها الباحث مدفوعاً بالحب والفضول، فيقع في سِحْرها ويَروح بشكل من الأشكال ضحيّتها. بل إن المستشرق المسكين (؟) «يجب [عليه] أن يقاوم صدمة الثقافات التي تحدُث في

(2) نفس المرجع، ص 17.

شخصيته...وصدمات أخرى كثيرة» [3]. إن هذا الكلام المتمسكن (باللغة العربية) لا ينبغي في الواقع أن يجذب التعاطف المسبق من جانبنا، بل التدقيق في ما يستند إليه؛ فالمستشرق فاردنبورخ، المقيم بسويسرا منذ سنين والذي ألهم هذا الفصل وسياقات مماثلة في هذا الكتاب، غالباً ما حاول في خطابه عن الاستشراق أن يبرئ إلى حدّ ما ذمّة المستشرقين، ويُلحِق الذنب بالظروف أو بطبيعة المنصب الذي كان بعضهم يُستدعَون له كخبراء (وزارة الخارجية، جهازالاستخبارات.. إلخ)، قائلاً إنهم كانوا بلا رأي وبلا موقف، ويُنفّذون ما يُأمَرون به. ومثل هذا الكلام، مع احترامنا لاجتهادات فاردنبورخ، يرفضه العقل «الشرقي» (إن جاز هذا التعبير) جملة وتفصيلاً، ولاعتبارات موضوعية.

وتتطرق أنغلسكو في الفصل الخامس ، للعلاقة بين الأدب العربي والترجمة إلى اللغات الأجنبية، فتذكر فضل المستشرقين مثل آربيري، وبيلا وفييت، وميكيل وفاندريش وغيرهم. وقد سهر هؤلاء على إثبات قيمة الأدب العربي إبداعياً وجمالياً. مَهما يكن، فأنغلسكو ترى أن ترجمة هذا الأدب ماضية نحو حالة من النمو والتحسن، وأن على الكُتاب العرب الجيّدين أن يجتهدوا من أجل جلب المستشرقين إلى إبداعاتهم، حتى ينشأ بين الطرفين حوارٌ، ومِن الحوار قيم إنسانية تتجاوز الحدود والمشاعر القومية.

وعَقِبَ ذلك، تتوقفُ أنغلسكو في الفصل السادس ، عند الظاهرة اللغوية بين المستشرقين والعلماء العرب، فتشير إلى الاتهامات بالقصور المعرفي المتبادَلة بين الفريقين. هذا فريقُ المتخصصين في اللسانيات من المستشرقين كثيراً ما يأخذ على علماء اللغة العرب ضُعْف إحاطتهم باللغات (الأوروبية)، وبمجاليْ النظريات والتحليل، وذاك فريق اللغويين العرب الذي يتهم متهميه المذكورين بعدم التمكن من قواعد اللغة العربية وضوابطها. وهنا تتدخل الأستاذة لتقول إن اللغة غالباً ما يهتم بها من الناحية العِلمية أناس غير أهلها؛ واهتمام المستشرقين بدراسة اللغة العربية لا يخرج عن هذه القاعدة، بل يؤكدها تأكيداً صارخاً. أما في ما يخص الدراسة المعمقة للغة العربية تحديداً، فعَليها في نظر أستاذتنا أن تُسْهم في إبراز «مساهمة العرب في تطور الفكر الإنساني» [4].

---

(3) نفس المرجع، ص 33.

(4) نفس المرجع، ص 42.

وتلحُّ أنغلسكو في الفصل السابع ، على ضرورة تجاوز هُوّية أو قومية الـدارس للغـة العربيـة، معللة أن سدّ باب الاجتهاد في وجه الأجانب الـذين يرومـون البحـث في قـوانين اللغـة العربيـة، قـد يَحرم العرب من التقدم في مجال اللسانيات. وتسـتدل عـلى ذلـك بسـيبويه قائلـة إنـه صـاحب أول كتاب في النحو العربي على الرغم من كونه ذا أصل فارسي. وبعد ذلك تتوقف الأستاذة عند «صدمة» المُنظّر اللساني بْلومْفيلد المسؤولة عن جعل الناس (قديماً) يفكرون في هوية اللغة التي يسـتعملونها في الكلام والتفاهم؛ صدمة «كثيراً ما يحدثها الاتصال بلغة أخرى أو نشوء نظـام إشـارات آخـر، مثـل الكتابة» [5].

والمستشرق (أو «المستعرب» بلغة أنغلسـكو) الـذي يبحـث في أسرار وكـوامن اللغـة العربيـة، يعيش «صدمة الاتصال» بلغة غريبة عن لغته من حيث الأسرة والنظام. أما التعمق في معرفة اللغة العربية فهو أحد الشروط اللازمة للتعمق في حقل الدراسات العربية، على غرار ما قام به جاك بيرك ودي ساسي وبروكلمان وبلاشير، الذين وإن لم يكونوا متخصصـين في النحـو وعلـم اللغـة، ألفـوا عـلى الأقل كتاباً واحداً حـول النحـو العـربي وفقـه اللغـة العـربي. وبعـد المرحلـة الأولى التـي اهـتم فيهـا المستشرقون باللغة العربية، سيراً على نهج النحاة العرب القـدامى، بـدأت مرحلـة جديـدة «يحـاول فيها النحاة أن يفهموا نظام اللغة العربية الفصحى واللـهجات العربية بحسب معاييرهم وبحسـب أسلوب تفكيرهم» [6]. لذلك نجـد اللسـانيين مـن بـين المسـتشرقين «متـأثرين أكـثر فـأكثر بالتيـارات الفكرية وبالمذاهب المنتشرة في مجال اختصاصهم» [7]، من قبيل «النحو المقارن» وغيره.

وهذا الاهتمام بجوانب اللغة العربية الاجتماعية والثقافية، فضلاً عن الجانب اللسـاني، لا يحمل ـ كما تقول أنغلسكو ـ أي تحامل على اللغة العربيـة الفصـحى باعتبارهـا الجامعـة للأمة والمُوحِّدة لها. ويعتبر هنري فلايش، مؤلف كتاب رسـالة في الفيلولوجيـا العربيـة ، أحـد أبرز الممثلين لهذا التيار الذي يتنـافس مـع تيـارات أخـرى تتنـوع وتتعـدد بحسـب قناعـات ومناهج الباحثين. وبعد أن تؤكد تفضيلها للمناهج الحديثة (على المناهج التقليديـة العربيـة

(5) نفس المرجع، ص 44.
(6) نفس المرجع، ص 47.
(7) نفس المرجع، ص48.

المُنفّرة) في دراسة اللغة العربية، تلاحظ أنغلسكو في ختام هذا الفصل بأن المهتمين باللغة العربية من المستشرقين يزدادون يوماً عن يوم، وبأنهم لا يأتون إلى هذا المجال إلا بحافز عِلمي خالص؛ ثم ولربما كان عليهم أن ينفتحوا بعضهم على بعض، بدل أن يتجابهوا، من أجل تشييد «مستقبل الدراسات العربية والإسلامية» [8].

الفصل الثامن ، من هذا الكتاب قصير الحجم وزهيد المستوى، وتُعْرب فيه أنغلسكو عن إيمانها بالحوار بين الأديان من أجل تفاهم أكبر وتعايش أفضل بين الشعوب والحضارات. ولن يتأتى ذلك في رأيها إلا إذا تسلح المتحاورون من المسلمين والمسيحيين بالاطلاع الواسع على ملّة الآخر وبالاحترام للاختلاف الذي يجسده الآخَر من الناحية الدينية. الحوار ضروري للتصدي لأصوات المجابهة والصراع؛ وعلى المستشرقين وعلماء الإسلام أن يقتنعوا بهذا الشعار ويعملوا من أجله ولا يجادلوا إلا بالتي هي أحسن.

وبعد ذلك يلي فصل (التاسع) يشبه سابقه في العمق (!) وتكتفي فيه أنغلسكو بالإشارة إلى دور الشاعر والكاتب قديماً وحديثاً في إعلاء صفات الإنسان الجمالية وقيمه الأخلاقية. وكونُ الكاتب الحديث، وكاتب المقالة تحديداً، يتواضع أمام المخاطب (القارئ) فيستعمل تعابير مبنية للمجهول أو فيها تساؤل بضمير الغائب أو ما إليهما عوض ضمير المتكلم، دليلٌ على الرغبة في الحوار الذي من شأنه ـ بحسب اقتناع أنغلسكو ـ أن يُسَهّل توافّر شروط الحوار بين الناس في عصرنا.

هل اللغة العربية صعبة؟ هذا هو عنوانُ الفصل العاشر والسؤالُ الذي طُرح مِراراً على الدكتورة أنغلسكو خلال زياراتها للعالم العربي، كما طُرِحَت عليها أسئلة تخصّ الصعوبات التي تواجه الطالب الروماني الذي يقرر تعلم اللغة العربية. وبعد أن تقِرَّ بصعوبة الإجابة عن هذه الأسئلة بجَرّة قلم، تمضي أنغلسكو لتقول إن تعليم اللغات في بلدان غربية كثيرة أصبح في عصرنا يعتمد أساساً على اللسانيات «التقابلية»، حيث يتلقّى المتعلم قواعد لغةٍ معينة بحسب مبدأ المقارنة باللغات الأخرى القريبة منها، بينما يتجلى دور المعلم في توجيه تلك المقارنة والتنبيه إلى الأخطاء الناتجة عن الفوارق. وإذا كانت هذه الطريقة في تعليم اللغات قد تسبِّب خلطاً بين لُغَتيْن أو أكثر لدى المتعلم بسبب التشابه

(8) نفس المرجع، ص 51.

النسبي الكائن في ما بينها، فإن المتعلم الروماني مَثلاً الذي تعَوّد عليها (أي على تلك الطريقة) يجد لا محالة صعوبات بارزة حينما يُقْدِم على تعَلم اللغة العربية لِعَدَم استقامة المُقارَنة أمام اختلاف العربية الكبير عن الرّومانية واللغات القريبة منها.

فضلاً عن ذلك، هناك مشكل يطرح نفسه دَوْماً على معلّم اللغة العربية: هل يُدرّس الفصحى أم عامية بلد عربي بعينه؟ فإذا فعل الأول ربما اشتكى المتعلم من ابتعاد الفصحى عن غاية التعامل مع عموم أصحاب اللغة المدروسة؛ وإن فعل الثاني فإنه قد لا يؤهل المتعلم خارج القطر الذي تنتمي إليه اللهجة العربية التي تعلمها. وفي النهاية تخرج الأستاذة أنغلسكو (المتخصصة في اللسانيات وتعليم اللغة العربية) بهذا الاستنتاج: «نستطيع أن نحْكم على صعوبة لغة أو سهولتها من وجهة نظر «تكاليف» تعلم هذه اللغة (طبعاً لا أشير هنا إلى التكاليف المادية). ومن هذا المنطلق، نستطيع أن نقول إن تعلم لغة ذات نظام واضح، مبني على أصول وعلى أصول مطردة لتجسيد هذه الأصول في صيغ اللغة المختلفة يكلفنا أقل من تعلم لغة أخرى: من وجهة النظر هذه تحديداً تكون العربية من أسهل اللغات» [9]. في الواقع، يصعب علينا استيعاب المعنى والقصد من هذا الكلام استيعاباً وافياً؛ ولربما فَهِمْنا وتفهَّمْنا أكثر كلام أنغلسكو الختامي والقائل إن الجانب النفسي لدى المتعلم المتمثل في حُبّ أو عشق اللغة التي سيَدرُسُها، تجعل هذه مَرنة وسهلة إلى حدّ بعيد.

لعلني لا أبالغ حينما أعتبر الفصل الآتي أهمّ فصول هذا الكتاب بالنظر إلى ما يحمله من معلومات وأخبار على بساطتها ومطروقيتها، حول الاستشراق الروماني. واعتماداً عليه، نكتشف بأن الاهتمام باللغة العربية وآدابها بدأ ينمو في رومانيا خلال الخمسينيّات مع إنشاء قسم اللغة العربية في جامعة بوخارست سنة 1957، الذي تخَرَّج منه أساتذة حملوا في ما بعد على عاتقهم مهمة التعريف بهذه اللغة وحضارتها من خلال التدريس والترجمة. ويمكن لكل من يريد الاطلاع على قائمة الإصدارات الرومانية الخاصة بالعالم العربي، أن يرجع إلى الدليل الذي وضعته إيوانا فيدُورُوف سنة 1994، والذي يغطي الفترة الممتدة من عام 1964 حتى عام 1994.

(9) نفس المرجع، ص 63.

ومن الأسماء الرومانية البارزة في حقل الاستشراق ـ إضافة إلى ناديا أنغلسكو صاحبة ستة كتب منشورة وحوالى خمسين دراسة أغلبها حول اللسانيات العربية ـ نذكر غريتي تارتلر التي نقلت إلى الرومانية المعلقات السبع، ومختارات من الشعر العربي (بمعية نيكولاي دوبريشان)، وثلاثين مقامة همذانية، و بخلاء الجاحظ، وأجزاء من طوق الحمامة ، وأعمالاً أخرى. كما نذكر نيكولاي دوبريشان الذي ترجم معاني القرآن الكريم، و ثلاثية نجيب محفوظ، و حكايات عربية ، وألفَ مقالات نقدية متعددة حول الأدب العربي. ويوجد ضمن اللائحة أيضاً إليا باديكوتْ المترجم للشعر تخصيصاً، ورُوديكا بُوبُورُوزان المترجم لجبران، ودُوميترو كيكان، وميوارا دوبريشان، ومِرسيا أنغِلسكو، وجُورج غريغوري (المذكور أعلاه) الذي ترجم معاني القرآن الكريم، ونقل من العربية وإليها أعمالاً نثرية وشعرية عربية ورومانية، وينْصبُّ اهتمامه حالياً على دراسة قصة حي بن يقظان ، وموضوع الجسد في الثقافة العربية الإسلامية. وخلال لقائي به بمناسبة إحدى الندوات، خلف الأستاذ غريغوري لدى المشاركين الانطباع بأنه يملك مؤهلات بارزة، من دراية لغوية ومعرفية ومنهجية علمية وعقلية تواصلية ومتفتحة وتوَجُّه إنسي، للإسهام في تمتع الدراسات العربية والإسلامية في رومانيا بكل ما تستحق من عناية وإنصاف.

أما الفصل الثاني عشر والأخير من هذا الكتاب ففيه تذكير آخَر بتعريفيْ الهولنديّ فاردَنبُورْخ والفلسطيني إدوارد سعيد لمفهوم «المستشرق». تتبنّى أنغلسكو تعريف الأول وترفض تعريف الثاني، قبل أن تمرّ إلى الحديث عن تلقيّ (أو «تقبّل» بتعبير أنغلسكو) الأدب العربي في الغرب في سياق الأدب المقارَن، مع وقفة خاصة عند صفة «الشفهية» وعلاقتها بالتراث الأدبي العربي برُمّته؛ فهي لا ترى مانِعاً من استعمال الباحث لآليات تحليلية ومفاهيم غربية مكرَّسة للبحث في كُنه النصوص العربية من حيث الأصول والتطور والتميز وما إلى ذلك، مثلما فعل، على سبيل المثال لا الحصر، المستشرق الأمريكي جيمس ت. مونرو، الذي سعى إلى إبراز صحة الأدب الجاهلي اعتماداً على نظريات الأدب الشفهي المطبقة على أشعار هوميروس. ثم تثير أنغلسكو إشكالية تمثيل عمل أدبي مثل ألف ليلة وليلة لعراقة وحضارة الأمة العربية، فتُعرب عن احترامها للرأي العربي الرافض في الغالب لهذا التمثيل لاعتبارات معروفة لا داعي لاستحضارها. مَهما يكُن مِن أمر، فإن أنغلسكو تربط ذيوع الأدب العربي وانتشاره خارج «الشرق» باهتمام أكبر وأكثر عِلميّة من الجانب

العربي، وبوجود باحثين ومترجمين مستشرقين (وغير مستشرقين) لهُم إلمام واسع ليس باللغة والحضارة العَرَبيتين فَحسب، بل بلغات الشعوب الإسلامية وأهم اللغات الأوروبية المعاصرة وآدابها وبالتاريخ والعقليات المختلفة.

تلك كانت في ما يبدو مميزات المستشرقين في الماضي. أما اليوم فقد عرف حقل الاستشراق والعلوم الإنسانية مَيلاً صارخاً نحو التخصُّص الذي له سَلبياته مِثلما له إيجابياته، لعل أبرزها تحديد المنهج عند دراسة الأدب. والمنهج في رأي أنغلسكو هو أحد الأبواب التي يمكن أن يدخل منها الأدب العربي إلى دائرة النقاش حول الأدب العالمي. وتذكّر الباحثة في هذا الإطار بوجود مجلات ودوريات أجنبية متخصصة في دراسة الأدب العربي. وإذ لا نختلف مع الأستاذة أنغلسكو حول هذه النقطة، لا نتفق معها أن المجلة العريقة التي ساقتها مثالاً مجلة الأدب العربي (التي تنشر موادها بالإنكليزية والفرنسية والألمانية، وتصدر عن دار بريلْ الهولندية)، تحتضن أقلاماً عربية كثيرة؛ فالحقيقة أن الأقلام العربية المقبولة للإسهام في هذه ومثيلاتها من المجلات قليلة جداً؛ وإن وُجدت فلأن أصحابها لا يكتبون ما قد يثير جَدَلاً إيديولوجياً أو معرفياً يُهمّ توجُّه المجلة أو أصحابها أو يُعَرّي عن عيوب المستشرقين.

ورُجوعاً إلى ترجمة الأدب العربي إلى اللغات الأوروبية المهيمِنة، ترى أنغلسكو أن الأدب الحديث سَهْل التداول لأنه أقل تعقداً وأقرب إلى الراهن، وبأن دور المستشرق قد تقلص بعد أن أصبح القارئ يسبر بدون عناء خاص أغوار هذا الأدب الذي غالباً ما يقدّم نفسه بنفسه. غير أن ذلك لم يحُل دون إفلاس دار نشر مثل «سندباد» الفرنسية، التي أصدرت ترجمات عديدة من التراث العربي قديمه وحديثه؛ كما لا يدلنا، تضيف أنغلسكو، على جميع «الأمور المتحكمة في تقبل وذيوع الكتاب العربي في أوروبا» [10]. ولم يَفُت الباحثة أن تشير كذلك إلى استياء العرب تعميماً من «صورة العربي» التي تقدمها كثير من ترجمات الأدب العربي الحديث، صورة تعكس مجتمعاً فولكلورياً يعيش على الماضي، أو متخلفاً عن الركب الحضاري.

وهذا الطابع «البدائي» هو الذي يجعل دُور النشر تختار تلك النصوص المحتوية لما هو عجيب وغريب، والتي يقبل عليها القراء الغربيون وتعود على

(10) نفس المرجع، ص 86.

الناشرين بأرباح مضمونة. وتردّ أنغلسكو على الشكوى العربية من تلك الصورة السلبية بالسؤال الآتي: «ولكن عن أيّ عالم يبحث القارئ العربي في الكتب المترجمة عن الآداب الغربية؟» [11]. ثم تسترسل قائلة إن ترجمة الأدب الفرنسي (مَثلاً) إلى اللغة العربية ولغات بلدان أوروبا الشرقية، يخضع لمعايير متشابهة حيث تُرجمت نصوص إبداعية معينة إلى لغات عدة وفي فترة زمنية متقاربة. ووَعياً منها أن هذا التحليل ساذج (أو متساذج)، بادرتْ أنغلسكو فاستدركت بالقول إنَّ ذلك الوضع «قد يعود إلى أن هذه البلدان كانت واقعة في مدار الثقافة الفرنسية أكثر من غيرها»[12].

يضيف الاستشراق والحوار الثقافي عنواناً جديداً إلى مكتبة الدراسات الاستشراقية ولكن مضمونه لا يقدّم لرواد هذه المكتبة في نهاية التحليل شيئاً جديداً على صعيد التحليل والتقييم. وربما لا أجانب الصواب أو أبالغ حين أعتبر هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من الانطباعات والتأملات والمعطيات التي تراكمت لدى الأستاذة أنغلسكو خلال مسارها الاستشراقي، الطويل نسبيّاً؛ فافتقار الكتاب إلى أطروحة علمية ومنهجية تحليلية وحجاجية تقود المختص خلال القراءة وتجمَع بين أطرافه (أي أطراف الكتاب) في منظار القارئ العادي، وافتقاره كذلك إلى المصادر والمراجع، ثم قِصر فصوله وتشتتها الموضوعي وهزال موادها أو تكرارها، تحُول بقوة وجلاء دون ارتقاء الكتاب إلى مستوى العنوان الذي يحمله. والقصد بهذا الكلام ليس النيل من الكفاءة العلمية للدكتورة القديرة ناديا أنغلسكو، بل التحذير من مثل هذه الإصدارات التي تطأ أرضية حقل خطير مثل الاستشراق بعناوين تُغري كثيراً ومَضامين قلما تُغْني. أما الباحث الجادّ فلا يملك إلا أن يكون صارماً ومباشراً مع هذا الشكل من الاستفزاز العِلمي. ولا مَفرَّ في هذه الحالة من القول: عنوانٌ جميل وطُموح كبير، ولكن المحتوى هزيل والاستدلال صغير.

ولن يفوتني في ختام هذا الفصل أن أتوقف ولو بإيجاز عند مقالة حول الاستشراق الروماني نشَرَها الأستاذ ن. دُوبْريشان في مجلة الاستشراق [13]، وقدّم فيها، على الرغم من قِصَرها، نبذة بانورامية وافية عنْ نشأة وتطور هذا

(11) نفس المرجع، ص 87.

(12) نفس المرجع، ص 87 .

(13) ن. دُوبْريشان، في: الاستشراق (بغداد)، العدد 2 (1987).

الاستشراق. بمعنى أن معطياتها تكميلية لتلك الواردة في كتاب أنغلسكو. وقد افتتح دوبريشان مقالته مذكّراً بالموقع الجغرافي لرومانيا قياساً إلى موقع الحضارتين الغربية والشرقية، ليستنتج بأنه يوجد «شَبَه روحي بين الشعب الروماني والشعب العربي. فإن نفسانية الشعب الروماني هي نفسانية الشعوب الشرقية أشبه منها بنفسانية الشعوب الأوروبية» [14]. ويمضي صاحب المقالة إلى سرد الظروف التاريخية التي خلقت الاحتكاك بين الثقافة العربية والإسلامية والثقافة الرومانية (الإمبراطورية العثمانية، الرحلات.. إلخ) وُصولاً إلى القرن السابع عشر حيث «درس الكثير من الأمراء الرومانيين وأبناء البويار في الأكاديمية الإغريقية بفنار استنبول [إسطنبول]، حيث استوعبوا اللغة العربية وثقافتها، إضافة إلى اللغة التركية» [15].

وهذا الاهتمام، يقول دُوبْريشان، لم ينقطع إلى يومنا هذا وإن كان غير منتظم عبر الزمن؛ ففي القرن التاسع عشر جذبت الربوع العربية إليها رحّالين رومانيين من بين الأدباء والفنانين وهواة الكتب. ومن الفئة الأخيرة نذكر تِيمُوتي تشياريو الذي جَمَع كُتباً ومخطوطات جمّة عن الأدب العربي تخصيصاً. ثم هناك خلال الفترة ذاتها الدراسات اللغوية التي اهتمت باللغة العربية في علاقتها المعجمية باللسان الروماني. ولكن الدراسات الاستشراقية في رومانيا لمْ تنتظم حقاً إلا في العشرينيات من القرن العشرين، أي بعدما تأسَّستْ معاهد وأقسام جامعيّة تُعنى بشكل أكاديمي بالثقافة العربية والإسلامية.

وقد نتج عن ذلك ظهور مُدرّسين ومُترجمين وخبراء أثْرَوا الرفوف الرومانية بالكتب والدراسات، وزوّدوا الرومانيين بما يحتاجونه من معرفة تاريخية عن بلادهم أخذوها من كتب المؤرخين والرحالين العرب والمسلمين، الأمر الذي كان يُسهّل عليهم التعرف على تاريخ وحضارة رومانيا من جهة، ويُوجّههم بطريقة ما نحو التحاور مع الحضارة العربية الإسلامية من جهة أخرى. ويختم الدكتور دوبريشان مقالته بعرض مجموعة من العناوين والأسماء (الأدبية تخصيصاً) التي انتقلت من لغة الضاد إلى اللغة الرومانية عن طريق الترجمة وأثرت الدراسات الاستشراقية الرومانية بشكل ملحوظ. والواقع أن الأستاذ دوبريشان كان له فضل كبير في هذا الميدان.

---

(14) نفس المرجع، ص 90.

(15) نفس المرجع، ص 91.

ووفاءً بالوعد، سأختم هذا العرض (الجزئي) حول الاستشراق الروماني بوقفة عند المستشرق الفرنسي أندريه ميكيل الذي لا يُحِبّ أن يُسَمَّى «مستشرقاً» نظراً إلى ما (قدْ) تحمِله هذه الصفة من أبعاد أيديولوجية ضدّ حامِلِها. وحتى لا أتحامَل من جهتي من دون حُجّة على هذا المستشرق الشهير بترجماته لنصوص من القرآن الكريم والمعلقات والشعر الجاهلي و ألف ليلة وليلة ، وبدراساته في الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي، وإشرافه على بحوث جامعية متميزة لأسماء مغربية وعربية عديدة، أُحيل القارئ الكريم، تمثيلاً لا حصراً، على أحدث ما وَرد مِنْ ميكيل بخصوص الحضارة الإسلامية [16]. فقد صرّح بما معناه أن الحضارة العربية الإسلامية أهلها بَدوٌ جعَلهُم الله شعْبَ الفصاحة، وشفهيّون (لأن الكتابة كانت دَوماً غريبة عنهم) وأصحابُ عقلية أسطورية، أي غير عقلانية كما هو الشأن عند عِرقيّات وحضارات كالحضارة الغربية مثلاً.

وبينما لا أشكُّ في سقوط ميكيل في «دائرة سِحْر الأدب العربي» كما يقول، لا أملك في المقابل إلاّ أن أشك في أن كلاماً كهذا سيجعل منه بأي حال «مستعرباً» بريئاً، خصوصاً وأنه لا يخرج عن كلام المستشرقين التقليديين الذين اعتبروا الإسلام حضارة قروسطية، والشّرق مَهْداً لِلسِّحر والخرافة، ومَرتعاً للتصوف والتنجيم وقراءة الطالع، في مقابل الغرب الذي أسَّسَ حضارة عِلميّة تقوم على العقل بدل الوَهم، وعلى الطبيعة والمنهج العقلاني بدل الكهانة والتزهّد. هذا الخطاب المزدوج، حتى لا أقول المنفصم، هو في الواقع ميزة ملازمة لشخصية المستشرق الذي عادة ما يضلل الإنسان الشرقي بلغة عذبة تظلل خلفياته الثقافية الغربية إزاء الشرق. لهذا ولغير هذا، أعتقد أن براءة المستشرقين ستظلُّ في كل الأحوال مِنْ أساطير المستشرقين.

(16) العصور الجديدة ، العدد 17 (كانون الثاني/يناير 2001).

(20)

ألبير كامي، أو اللاشعور الاستعماري [*]

إدوارد سعيد ترجمة: محمد هشام [**]

ألبير كامي (Albert Camus هو المؤلف الوحيد من الجزائر الفرنسية الذي يمكن، ببعض التبرير، أن يعتبر أن له مدى عالمياً. ومثل جين أوستين) (Jane Austen) كاتب بريطاني، 1775 ـ 1817) [1]، قبل قرن من الزمان، فإنه روائي تركت مؤلفاته تُفلت من يدها واقع الأشياء الإمبراطورية التي كانت تقدم ذاتها بكامل الوضوح إلى انتباهه(...).

يؤدي كامي دوراً مهماً على نحو خاص في الرجات الاستعمارية المشؤومة التي صاحبت المخاض العسير لنهاية الاستعمار الفرنسي في القرن العشرين. إنها صورة إمبريالية متأخرة جداً: فلم يتخلف عن ذروة الإمبراطورية وحسب، وإنما بقي كمؤلف «عالمي» يغرز جذوره في استعمار تم نسيانه الآن (...).

إن المقارنة المدهشة بين كامي وجورج أورويل [2] هي أنهما صارا، كل

(*) نشرت هذ المقالة في: فكر ونقد ، السنة 5، العدد 42 (تشرين الأول/أكتوبر 2001). والعنوان الأصلي لهذه المقالة هو:

Albert Camus, ou l'inconscient colonial, Le Monde diplomatique (novembre 2000).

وهي جزء من كتاب إدوارد سعيد: Culture et imperialisme

(**) باحث عربي.

(1) أعماله الكاملة ظهرت في: مكتبة لابلاياد (غاليمار)، 1112 صفحة.

(2) François Brune, Rebelle a Big Brother, Le Monde diplomatique , no. 559 (octobre 2000).

واحد في ثقافته الخاصة، يمثلان صورتين نموذجيتين تنجم أهميتهما عن قوة السياق الأهلي المباشر الذي يظهران أنهما يتعاليان عليه. ولقد قيل هذا على أكمل وجه في حكم على كامي يبرز تقريباً عند نهاية عملية إزالة الزيف عن الشخص التي يمارسها كونور كروز أوبريان(Conor Cruise O'Brien)، في كتاب يشبه كثيراً دراسة رايمون وليامز (Raymond Williams) عن أورويل [3]، يقول أوبريان: «من المحتمل ألا يكون أي مؤلف أوروبي من زمانه قد أثر بعمق، مثلما فعل، في المخيال والوعي الأخلاقي والسياسي لجيله وللجيل الذي تلاه. لقد كان أوروبياً بشكل كثيف لأنه كان ينتمي إلى حدود أوروبا وكان واعياً بتهديد ما. ولقد كان التهديد أيضاً يرنو إليه بشغف. ولقد رفض، ولكن ليس دون صراع. ولم يعد أي كاتب آخر، حتى كونراد (Conrad نفسه، يمثل الاهتمام والوعي الغربي إزاء العالم غير الغربي. ولعل المأساة الداخلية لآثاره هي تطور هذه العلاقة، تحت صعود الضغط والقلق».

(...) ثم إن جوزيف كونراد وكامي ليسا ممثلين لواقع غير موزون مثل «الوعي الغربي»، ولكن للسيطرة الغربية على العالم غير الأوروبي. ويعبر كونراد عن هذا التجريد بقوة لا تخدع في كتابه الجغرافيا وبعض المكتشفين [4]، ففيه يحتفي باستكشاف القطب المتجمد الشمالي من طرف البريطانيين، ثم يختم على مثال من «جغرافيته المناضلة» الخاصة: «وضعت أصبعي وسط البقعة، البيضاء كلياً، التي كانت يومئذ هي أفريقيا، وصرحت: «سأذهب إلى هناك، ذات يوم». ولقد ذهب فعلاً، بطبيعة الحال، وأعاد الإشارة في قلب الظلمات.

إن الاستعمار الغربي الذي يعاني أوبريان وكونراد من وصفه هو، أولاً اختراق خارج الحدود الأوروبية لكيان جغرافي آخر. وهو، ثانياً ، لا يحيل إطلاقاً على «وعي غربي» خارج التاريخ «إزاء العالم غير الغربي»: فالأغلبية الساحقة من الأهالي الأفارقة والهنود لم يكونوا يرجعون مآسيهم إلى «الوعي الغربي»، وإنما إلى ممارسات استعمارية محددة مثل العبودية، ونزع الملكية، وعنف السلاح. إنها علاقة تم بناؤها بعناء أعلنت فيها فرنسا وبريطانيا نفسيهما «الغرب» أمام الشعوب الدونية والخاضعة لـ «غير ـ الغرب»، الجامد والمتخلف في ما يخص الأساسي(...).

---

(3) Conor Cruise O'Brien, Albert Camus (New York: Vicking, 1971.

(4) Joseph Conrad, Last Essays: Geography and Some Explorers (London: J. M. Dent and Sons Ltd., 1926.

ويستعمل أوبريان أيضاً وسيلة أخرى لتخليص كامي من الورطة التي وضعه فيها: فهو يشدد على أن تجربته متميزة. وهذه خطة كفيلة بجعلنا نشعر ببعض المودة تجاهه لأنه، مهما كان السلوك الجماعي للمستوطنين الفرنسيين في الجزائر مؤسفاً، فليس هناك أي سبب لتحميل كامي مسؤولية ذلك؛ فالتربية الفرنسية التي تلقاها هناك ـ الموصوفة جيداً في سيرة هربرت لوتمان (Herbert Lottman) [5] ـ لم تمنعه، قبل الحرب، من تحرير تقرير شهير حول المآسي المحلية، الراجعة في جلها إلى الاستعمار الفرنسي. هاهو إذاً رجل أخلاقي في سياق لاأخلاقي. ولعل مركز اهتمام كامي هو الفرد في إطار اجتماعي: وهذا صحيح بالنسبة إلى الغريب، كما بالنسبة إلى الطاعون والسقطة. وقيمه هي الوعي بالذات، والنضج بلا وهم، والصمود الأخلاقي حين يتأزم كل شيء. ولكن، على الصعيد المنهجي، ثلاث عمليات تفرض نفسها: الأولى ، مساءلة وتفكيك الإطار الجغرافي الذي يتخذه كامي سياقاً لـ الغريب (عام 1942)، و الطاعون (عام 1947)، ومجموعته القصصية (المهمة جداً) المنفى والمملكة (عام1957)؛ فلماذا الجزائر، في حين اعتبر دائماً أن المؤلفين الأولين يحيلان خصوصاً إلى فرنسا، وبالأخص إلى احتلالها من طرف النازيين، على أن أوبريان يمضي أبعد من غالبية النقاد حين يلاحظ أن الاختيار ليس بريئاً: فكثير من عناصر هذه القصص والروايات مثل محاكمة ميرسو (Mersault) مثلاً في الغريب ، يشكل تبريراً خفياً أو لاشعورياً للسيطرة الفرنسية، أو محاولة أيديولوجية لتجميلها. إلا أن البحث عن إقامة اتصال مباشر بين المؤلف كامي المنظور إليه بكيفية فردية، وبين الاستعمار الفرنسي في الجزائر، هو أولاً التساؤل عما إذا كانت نصوصه مرتبطة بسرديات فرنسية سابقة عليها إمبريالية صراحة وعلانية (...)؟

أما العملية المنهجية الثانية ، فإنها تنصب على نوع المعطيات الضرورية لهذا التوسيع في المنظور، وعن سؤال مجاور: لمن تؤول؟

من المحتمل أن ناقداً أوروبياً مهتماً بالتاريخ سيقول إن كامي يمثل العجز المأسوي للوعي الفرنسي أمام أزمة أوروبا، وقرب أحد أكبر انكساراتها. وإذا كان كامي قد بدا أنه اعتبر بأنه من الممكن الحفاظ وتطوير ساكنة المستوطنين

(5) Herbert Lottman, Albert Camus , traduit de l'américain par Marianne Véron, collection points (Paris: Seuil, 1985.

بعد عام 1960 (وهي سنة وفاته)، فإنه كان ببساطة قد أخطأ تاريخياً، لأن الفرنسيين تخلوا عن الجزائر وعن كل مطلب في ما يخصها عامين فقط بعد ذلك.

عندما تتعرض مؤلفاته بوضوح للجزائر المعاصرة، فإن كامي يهتم بصفة عامة بالعلاقات الفرنسية ـ الجزائرية كما هي، وليس بالتقلبات التاريخية المثيرة التي تشكل مصيرها في الزمن. وما عدا الاستثناء، فإنه يجهل أو يهمل التاريخ، الأمر الذي لا يمكن أن يفعله جزائري يحس بالحضور الفرنسي كشطط يومي في استخدام السلطة؛ فبالنسبة إلى جزائري، من المحتمل أن تمثل سنة 1962 نهاية مرحلة طويلة ومأسوية دشنها قدوم الفرنسيين عام 1830، والبداية الحماسية لعهد جديد. ولكن تأويل روايات كامي، من وجهة النظر نفسها، قد يكون هو أن نرى فيها، ليس نصوصاً تخبرنا عن الحالات النفسية للمؤلف، وإنما عناصر من تاريخ الجهد الفرنسي للمحافظة على الجزائر الفرنسية.

إذاً، فإنه يجب أن نقارن تأكيدات كامي ومفترضاته حول التاريخ الجزائري مع التواريخ التي كتبها جزائريون بعد الاستقلال، حتى نضبط كلياً دلالات الخلاف والجدال بين الوطنية الجزائرية والاستعمار الفرنسي. وقد يكون من الصائب ربط آثاره بظاهرتين تاريخيتين: المغامرة الاستعمارية الفرنسية (لأنه يصادر على ثباتها وديمومتها)، والكفاح المستميت ضد استقلال الجزائر. إن هذا المنظور الجزائري قد يمكنه أن «يطلق» ما تخفيه أعمال كامي، تنكره أو تعتبره ضمناً بديهياً.

وأخيراً، ولأن نصوص كامي شديدة الكثافة، فإن الانتباه إلى التفاصيل، والصبر والإلحاح أمور أساسية منهجياً؛ فالقراء يربطون، من أول وهلة، رواياته بالروايات الفرنسية حول فرنسا، ليس بسبب لغتها والأشكال التي تبدو أنها ورثتها عن روايات سابقة كبيرة ومشهورة مثل أدولف والحكايات الثلاث [6] فحسب، وإنما أيضاً لأن إطارها الجزائري يظهر عرضياً، من دون علاقة مع المشكلات الأخلاقية الخطيرة التي تطرحها؛ فبعد نصف قرن على نشرها، فإنها لا زالت تقرأ كأمثال ورموز عن الوضع البشري.

صحيح أن مرسو يقتل عربياً، ولكن هذا العربي لا يسمى، ويظهر من دون تاريخ، وبالطبع من دون أب ولا أم. أكيد أنهم أيضاً عرب أولئك الذين

(6) Benjamin Constant, Adolphe (Paris: Gallimard, 1973), et Gustave Flaubert, Trois contes (Paris: Seuil, 1993.

يموتون بالطاعون في وهران، ولكنهم لا يسمون كذلك، بينما يتم إبراز ريو (Rieux) وتارو (Tarrou). ويجب أن تقرأ النصوص للغنى الذي يوجد فيها، وليس لما أقصي عنها على نحو احتمالي. ولكن بالذات، أود أن أشدد على أننا نجد في روايات كامي ما كان يعتقد سابقاً أنه مقصي، ومنها: إشارات إلى الغزو الإمبراطوري الفرنسي المميز، الذي بدأ سنة 1830، وتوبع في حياته، والذي يلقي بظله على تركيب نصوصه.

إن هذه المهمة ليست مستوحاة من الانتقام. وإنني لا أنوي مؤاخذة كامي على كونه أخفى في رواياته بعض الأشياء عن الجزائر التي يجهد في تفسيرها طويلاً، مثلاً، في مختلف نصوص وقائع جزائرية، وإنما هدفي هو فحص آثاره الأدبية من حيث هي عناصر للجغرافيا السياسية للجزائر بنتها فرنسا منهجياً على امتداد أجيال عديدة. وهذا من أجل أن نرى فيها بشكل أفضل انعكاساً حاداً للصراع السياسي والنظري الذي كان رهانه هو تمثيل وتوطين وامتلاك هذه الأرض في ذات الحين الذي كان فيه البريطانيون يغادرون الهند. إن كتابة كامي تحركها حساسية استعمارية متأخرة جداً، وفي الواقع من دون قوة، تعيد الإشارة الإمبراطورية باستخدام جنس أدبي، الرواية الواقعية، كانت مرحلته الكبرى في أوروبا قد مضت منذ زمن بعيد (...).

لنتذكر، لقد تم الإعلان رسمياً عن الثورة الجزائرية، وانطلاقها يوم الأول من تشرين الثاني/نوفمبر عام 1954. وتعود مجزرة سطيف للمدنيين الجزائريين من طرف العسكر الفرنسي إلى أيار/مايو 1945. أما السنوات السابقة، تلك التي كان فيها كامي يكتب الغريب ، فإنها كانت غنية بالأحداث التي رافقت التاريخ الدموي الطويل للمقاومة الجزائرية. وحتى إذا كان كامي، بحسب كل كاتبي سيرته، قد كبر في الجزائر كفرنسي شاب، فإنه كان دائماً محاطاً بعلامات من الصراع الفرنسي ـ الجزائري، ويبدو أنه قد تجنبها بصفة عامة، أو في السنوات الأخيرة، قد ترجمها صراحة في لغة وتخيل والرؤية الجغرافية لإرادة فرنسية غريبة تنازع السكان الأهليين المسلمين على بلادهم، الجزائر. وفي سنة 1957، كان فرانسوا ميتران قد قال بصراحة ووضوح في كتابه الحضور الفرنسي والتخلي [7]: «بدون أفريقيا، لن يكون هناك تاريخ لفرنسا في القرن العشرين».

(7) François Mitterrand, Présence française et abandon (Paris: Plon, 1957).

ولتعيين كامي على الأساسي (وليس على قسم صغير) من تاريخه الواقعي، فإنه تجب معرفة السابقين الفرنسيين الحقيقيين عليه، وآثار الروائيين والمؤرخين والسوسيولوجيين وعلماء السياسة الجزائريين لما بعد الاستقلال. واليوم، فإن تقليداً متمركزاً على أوروبا، واضحاً تماماً وثابتاً يكبت دائماً في التأويل ما كان، حول الجزائر، يكتبه كامي (وميتران) وتكتبه شخصيات رواياته، وعندما كان كامي يعارض، في السنوات الأخيرة من حياته، جهاراً، بل بعنف حتى، المطلب الوطني باستقلال الجزائر، فإنه كان يفعل ذلك في الخط المباشر للتمثل الذي وضعه للجزائر منذ بداية حياته الأدبية، حتى ولو كان كلامه حينئذ يتجاوب بشكل بئيس مع الخطابة الرسمية الإنكليزية ـ الفرنسية حول حرب السويس.

فتعليقاته على «العقيد ناصر»، وعلى الإمبريالية العربية والإسلامية، مألوفة لدينا. ولكن الملفوظة السياسية الوحيدة، المتصلبة كلياً، التي يخصصها للجزائر في هذا النص، تظهر كملخص واضح لكل ما كتبه سابقاً: «وفي ما يتعلق بالجزائر، فإن الاستقلال الوطني هو صيغة انفعالية خالصة. إنه لم يكن هناك أبداً بعد أمة جزائرية؛ فاليهود والترك واليونان والإيطاليون والبربر، قد يكون لهم كلهم حق المطالبة بتوجيه هذه الأمة الافتراضية. إن العرب، راهناً، لا يشكلون لوحدهم كل الجزائر؛ فأهمية وقدم التعمير الفرنسي بالخصوص يكفيان لخلق مشكلة لا يمكنها أن تقارن بلا شيء في التاريخ، إن فرنسيي الجزائر هم أيضاً، وبالمعنى القوي للكلمة، أهالٍ. ويجب أن نضيف أن جزائر عربية خالصة لا يمكنها أن تصل إلى الاستقلال الاقتصادي الذي بدونه لن يكون الاستقلال السياسي إلا مجرد وهم خادع (...)».

على أن المفارقة هي أنه أينما تكلم عنه كامي، في رواياته وأوصافه، فإن الحضور الفرنسي في الجزائر يعتبر إما موضوعة سردية خارجية، وماهية تفلت من الزمن والتأويل، وإما القصة الوحيدة التي تستحق أن تحكى من حيث هي قصة. وأي فرق في الموقف واللهجة في كتاب بيير بورديو سوسيولوجيا الجزائر [8]، المنشور، مثل المنفى والمملكة سنة 1958: فتحليلاته تفند الصيغ اللاذعة لكامي وتقدم صراحة الحرب الاستعمارية كأثر لصراع بين مجتمعين. ولعل هذا العناد عند كامي هو الذي يفسر الغياب الكلي لكثافة وأسرة العربي

(8) Pierre Bourdieu, Sociologie de l'Algérie , que sais-je?, ré. ļd (Paris: Presses Universitaires de France (PUF), 1985).

وقد صدرت له طبعة عام 1958.

الذي قتله ميرسو؛ وها هو لماذا يعين تدمير وهران للتعبير لا عـن الأمـوات العـرب (الـذين وحـدهم يهمون ديمغرافياً)، وإنما عن الضمير الفرنسي (...).

إننا نتوافر اليوم على إحصاء ممتاز للمصادرات العديـدة حـول المسـتعمرات الفرنسـية التـي يتقاسمها قراء ونقاد كامي؛ فهناك دراسة مهمة جداً لمانويلا سيميداي (Manuela Sémidée) حول الكتب المدرسية الفرنسية، من الحرب العالمية الأولى إلى ما بعد الحرب الثانيـة [9]، تسـجل أن هـذه الكتب تقارن إيجابياً الإدارة الاستعمارية الفرنسية بالإدارة البريطانية؛ ففي الثلاثينيات، كانـت هـذه الموضوعة تتكرر بلا ملل.

أما عندما تتم الإشارة إلى استخدام العنف في الجزائر مثلاً، فإن الصـياغة تـوحي بالاعتقـاد أن القوات الفرنسية كانـت مضـطرة لاتخـاذ تـدابير مغيظـة للـرد عـلى اعتـداءات الأهـالي «المـدفوعين بحماسهم الديني وإغراء النهب». ومع ذلك، فـالجزائر صـارت «فرنسـا جديـدة»، مزدهـرة، مجهـزة بمدارس ممتازة، ومستشفيات، وطـرق.. وحتـى بعـد الاسـتقلال، بقيـت صـورة التـاريخ الاسـتعماري لفرنسا بنّاءة بشكل أساسي: فلقد كان يرى بأنها قد وضعت قواعد روابط «أخوية» مع المسـتعمرات القديمة.

ولكن ليس لأن وجهة نظر واحـدة تظهـر ملائمـة لجمهـور فـرنسي، أو لأن الدينامية الكاملـة للانغراس الاستعماري والمقاومة الأهلية، تفسد بأسف الإنسـية الجذابـة لتقليـد أوروبي كبـير، لـذلك يجب اتباع هذا الاتجاه في التأويل وقبول الأبنية والصور الأيديولوجية عنه!

بل إنني قد أذهب إلى حد القول إنه إذا كانت أشهر روايات كامي تـدمج، وتلخـص مـن دون تسوية وفي جوانب عديـدة، تفـترض خطابـاً فرنسـياً كثيفـاً حـول الجزائـر ينتمـي إلى لغـة المواقـف والمرجعيات الجغرافية الإمبراطورية لفرنسا، فإن هذا يجعل آثاره أكثر أهمية وليس العكس؛ فرصانة أسلوبه، والمعضلات الأخلاقية المقلقة التي يفصح عنها، والمصائر الشخصية المؤلمـة لشخصـياته التـي يعالجها بكثير من الرقة والسخرية المراقبة، كل هذا إنمـا يتغـذى مـن تـاريخ السـيطرة الفرنسـية في الجزائر ويعيد إحياءها، بدقة عالية مرهفة، وغياب لافت للنظر للندم والرأفة.

(9) Manuela Sémidée, De l'empire à la décolonisation à travers les manuels scolaires, Revue française des sciences politiques , vol. 16, no. 1 (février 1966).

ومرة أخرى، فإن العلاقة بين الجغرافيا والصراع السياسي يجب أن يعاد إحياؤها في المكان بالذات الذي ـ في الروايات ـ يغطيها فيه كامي ببنية فوقية تقذف بنا ـ يقول سارتر مادحاً ـ في «مناخ العبث». خصوصاً وأن الغريب مثل الطاعون ينصبان على ميتات عرب، ميتات تضيء وتغذي في صمت مشكلات ضمير وأفكار الشخصيات الفرنسية.

البلديات، النظام القضائي، المستشفيات، المطاعم، النوادي، أماكن الترفيه، المدارس، كل بنية المجتمع المدني المقدمة بكثير من الحياة، فرنسية، على الرغم من أنها تدير بالخصوص ساكنة غير فرنسية. ولذلك، إن التناظر بين ما يكتبه كامي وبين ما تتضمنه الكتب المدرسية، لافت جداً للنظر؛ فرواياته وقصصه تحكي آثار انتصار تم إحرازه على ساكنة مسلمة، تم إخضاعها وإبادتها، وضيقت حقوقها على الأرض إلى أقصى مدى وبعنف بالغ. إذاً، إن كامي يثبت ويقوي الأولوية الفرنسية، وهو لا يدين الحرب من أجل السيادة ضد المسلمين الجزائريين منذ أكثر من قرن، ولا يفك تضامنه معها.

وفي قلب المواجهة، هناك الصراع المسلح الذي كان زعماؤه الأول الماريشال تيودور بيجو (Théodore Byjeaud) والأمير عبد القادر. الأول عسكري شرس بدأ في قساوته الأبيسية تجاه الأهالي سنة 1836 بجهد لتنظيمهم، وانتهى عشر سنوات من بعد إلى ممارسة سياسة الإبادة والنزع الكثيف للملكية. و الثاني صوفي مغوار لا يكل، لا يكف عن إعادة تجميع، وإعادة تكوين وإعادة تجنيد قواته ضد محتل أقوى وأحدث.

وعندما نقرأ وثائق تلك الفترة، الرسائل، تصريحات وبرقيات بيجو (التي جمعت ونشرت تقريباً في الوقت نفسه مثل الغريب)، أو طبعة للأشعار الصوفية لعبد القادر (...)، أو أيضاً إعادة البناء الرائعة لسيكولوجية الغزو التي كتبها مصطفى لشرف، قائد جبهة التحرير الوطني وأستاذ في جامعة الجزائر العاصمة بعد الاستقلال، انطلاقاً من الصحف والآداب الفرنسية للسنوات 1830 و1840 [10]، فإننا ندرك الدينامية التي تجعل إضعاف الحضور العربي عند كامي أمراً حتمياً.

إن قلب السياسة العسكرية الفرنسية كما صاغها وحددها بيجو وضباطه،

(10) Mostefa Lacheraf, L'Algérie: Nation et société (Paris: Maspéro, 1965.

كانت هي الإغارة والسلب والنهب، الإغارة العقابية على القرى والبيوت والمحاصيل الزراعية، وعلى النساء والأطفال الجزائريين. «إنه يجب منع العرب من الزرع، والجني والرعي» كان يأمر بيجو. ولقد قدم لشرف عينة عن حالة الثمالة الشعرية التي لم يكف عن التعبير عنها الضباط الفرنسيون العاملون في الميدان: فأخيراً أتيحت لهم فرصة القيام بـ «حرب إبادة شاملة»، بدون أخلاق، ولا ضرورة، وقد وصف الجنرال شانغارنييه (Changarnier) التسلية الممتعة التي كان يسمح بها لجنوده بالإغارة على قرى هادئة؛ فهذا النوع من النشاط تعلمه الكتابات المقدسة، كان يقول، وقد كان جوسيا وقادة آخرون يقودون «إغارات عديدة ورهيبة» وكان الله إلى جانبهم راضياً عنهم، فالدمار والخراب الكلي والقسوة الشرسة مقبولة ليس لأن الله يبررها فحسب، ولكن أيضاً لأن ـ وهذه عبارة تكررت بلا ملل من بيجو إلى سالان (Salan) ـ «العرب لا يفهمون إلا القوة الوحشية».

ولقد كان البعض يرى، مثل توكفيل (Toqueville) الذي كان ينتقد بمنتهى القسوة السياسة الأمريكية إزاء السود والهنود، بأن تقدم الحضارة الأوروبية يقتضي إنزال أقسى الفظاعات بالمسلمين؛ ففي تفكير توكفيل، يصبح «الغزو الشامل» مرادفاً لـ «العظمة الفرنسية». والإسلام هو «تعدد الزوجات، وحبس النساء، وغياب كل حياة عمومية، وحكومة استبدادية منفرة تجبر على إخفاء الحياة وتنبذ كل تعلقات القلب جهة داخل الأسرة». ومعتقداً أن الأهالي هم بدو رحل، فإنه يقرر بأن «كل الوسائل لتدمير القبائل يجب أن تستخدم. ولا أستثني إلا تلك التي ترفضها الإنسانية وحق الأمم» [11](...).

إن روايات وقصص كامي تشبع بدقة التقاليد واللغات والاستراتيجيات الخطابية للتملك الفرنسي للجزائر. وهي تمنح تعبيرها النهائي والأرهف لهذه «البنية من العواطف» الكثيفة. ولكن لتبين هذه الأخيرة، فإنه ينبغي اعتبار آثار كامي كتجميل عاصمي (من العاصمة) للمعضلة الاستعمارية: إنه المعمر الذي يكتب لجمهور فرنسي، يرتبط تاريخه الشخصي حتماً بهذا الإقليم الفرنسي للجنوب؛ وفي كل إطار آخر، فإن ما يجري غير قابل للفهم مطلقاً.

غير أن حفلات الزواج مع الأرض الإقليم ـ التي أقامها ميرسو في

(11) Voyages en Angleterre, Irlande, Suisse et Algérie, dans: Alexis de Tocqueville, Oeuvres completes , 2 vols. (Paris: Gallimard, 1958.

الجزائر، وتارو وريو المحبوسان بين جدران وهران، وجانين ليلة سهر في الصحراء ـ تحث، بشكل مفارق، القارئ على التساؤل حول ضرورة إعادة التأكيدات هذه. وعندما يعاد التذكير بعنف الماضي الفرنسي على هذا النحو سهواً، فإن هذه الحفلات تصير، بإيجاز مكثف للغاية، احتفاءات ببقاء جماعة لا أفق لها ولا تملك أين تذهب.

فمأزق ميرسو أكثر جذرية من مأزق الآخرين. لأنه، حتى ولو فرضنا أن هذه المحكمة المزيفة تستمر في الوجود (مكان غريب لمحاكمة فرنسي قتل عربياً، يسجل بحق أوبريان)، فإن ميرسو نفسه يفهم أن كل شيء قد انتهى؛ إنه الانفراج أخيراً في التحدي: «لقد كنت على حق، وكنت أيضاً على حق، وكنت دائماً على حق. لقد عشت بطريقة ما، وكان بإمكاني أن أعيش بطريقة أخرى. ولقد فعلت هذا ولم أفعل ذاك. ولم أفعل هذا الشيء في حين أنني فعلت هذا الآخر. وبعد؟ لقد كان الأمر كما لو أنني كنت قد انتظرت كل الوقت هذه الدقيقة وهذا الفجر الصغير الذي سأكون فيه مبرراً».

لا اختيار هنا، ولا خيار؛ فطريق الشفقة مسدود. والمعمر يجسد في آن واحد الجهد الإنساني الواقعي جداً الذي أسهمت فيه جماعته والرفض المشلّ للتخلي عن نظام ظالم بنيوياً؛ فالوعي بالذات الانتحاري لميرسو، وقوته، وتنازعيته، لا يمكن لكل هذا أن يأتيه إلا من هذا التاريخ ومن هذه الجماعة بعينها. وفي النهاية، فإنه يقبل نفسه كما هو، ويفهم أيضاً لماذا قررت أمه، المحبوسة في ملجأ للعجزة، أن تتزوج مرة أخرى «لقد حاولت أن تبدأ من جديد(...) وهي قريبة جداً من الموت، ولا بد أن أمي قد أحست أنها قد تحررت بفعل ذلك وأنها مستعدة لإعادة عيش كل شيء». لقد فعلنا هنا ما فعلناه، إذاً لنعد فعله. إن هذا العناد البارد والمأسوي يتحول إلى ملكة بشرية للتوالد من دون وهن. وبالنسبة إلى قارئ كامي، فإن الغريب يعبر عن كونية بشرية حرة وجودياً، تعارض برواقية متكبرة لامبالاة الكون وقسوة البشر.

إن إرجاع الغريب إلى العقدة الجغرافية التي ينشأ فيها مساره السردي، معناه أن نرى في هذه الرواية شكلاً مصفى من التجربة التاريخية. وكمثل آثار ووضع أورويل في إنكلترا، فإن الأسلوب البسيط لكامي ووصفه الرصين للأوضاع الاجتماعية، إنما يخفيان تناقضات ذات تعقيد رهيب، وتصير غير

قابلة للحل إذا جعلنا، ككثير من نقاده، من إخلاصه للجزائر الفرنسية مثلاً، وحكمه على الوضع البشري، وذلك هو أيضاً أساس شهرته الاجتماعية والأدبية.

ومع ذلك، فإن هناك طريقاً آخر لم ينقطع عن الوجود، أصعب وأكثر إثارة: الحكم، ثم رفض السيطرة على الأرض والسيادة السياسية لفرنسا اللذين كانا يمنعان من إلقاء نظرة متفهمة على الوطنية الجزائرية. وفي ظل هذه الشروط، فإنه من الواضح أن حدود كامي كانت مشلة، غير مقبولة؛ فبالمقارنة مع أدب انهيار الاستعمار في تلك الفترة، الفرنسي أو العربي ـ جيرمين تيون (Germaine Tillion)، كاتب ياسين، فرانز فانون (Franz Fanon) ، جان جونيه (Jean Genet) ـ فإن لسردياته حيوية سلبية، تنجز فيها الكثافة البشرية المأسوية للمشروع الاستعماري آخر أكبر توضيح لها قبل أن تضمحل نهائياً. ينبعث من ذلك شعور بالخسارة والحزن ما زلنا لم نفهمه كلياً بعد، ولم نتخلص منه تماماً.

(21)

فـي مـرآة الآخـر... [*]

عبد السلام بنعبد العالي [**]

... إن أزهى عصور الفكر لا بد وأن يقترن بازدهار حركة الترجمة. ذلك أن الترجمة ليست أبداً علامة على تبعية. إنها ليست قهراً للآخـر ولا ارتمـاء في أحضـانه، وإنمـا هـي تحـول وتجـدد وترحـال وانفتاح وتلاقح وتكاثر وحياة.

هل من الممكن أن نطرق قضايا الترجمـة ومسـألة الأنـا والآخـر في مـا وراء الأمانـة والخيانـة، وبعيداً عن مفهوم الجدل ونظرية الاستلاب؟ للإجابـة عـن هـذا السـؤال المـزدوج، أقـترح علـيكم أن ننطلق من تأمـل نصـين أساسـيين، أحـدهما مـأخوذ مـن شـذرات فريـدريش شـليغل(Friedrich Schlegel)، والآخر من خواطر الصباح لعبد الـلـه العـروي. يقـول شـليغل: «يتسـم العـرب بطبـع مجادل إلى أبعد الحدود. فهم، من بين الأمم جميعها، أكثر الأمم قدرة على النفي والإتـلاف. مـا يميـز فلسفتهم في روحها هو ولعهم المرضي بإتلاف الأصول والقضاء عليها بمجرد أن تتم الترجمة» [1].

وكتب عبد الـلـه العروي في خواطره : «في الوقـت نفسـه وصـلت رسـالتان من بـيروت تحمـلان الطلـب نفسـه: الترخـيص بنقـل الأيـديولوجيا إلى العربيـة.

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 6، العدد 51 (أيلول/سبتمبر 2003).

(**) أستاذ في كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط.

(1) Friedrich Schlegel, {F 229,} dans: Friedrich Schlegel, L'Absolu littéraire (Paris: Seuil, 1978), p. 131.

ماذا كان يكون رد القارئ المشرقي لـو ألفـت الكتـاب أصـلاً بالعربيـة كـما كانـت نيتـي أول الأمـر؟ الإهمال من دون شك. كل اتصال بيننا ـ المغاربة أو العرب أو المسلمين ـ يمر عن طريق الغرب، كـما هو حال الأوروبيين اليوم بالنسبة إلى أمريكا. هذا هو مؤدى الكتاب في الواقع» [2].

الإشكالية التي يشترك في طرحها هذان النصان، تتعلق بعلاقة الترجمة بـالآخر؛ فبيـنما يحـاول النص الأول أن يقف عند العلاقة التي أقامتها الثقافة العربية الكلاسيكية بالنصوص التـي نقلتهـا إلى لغتها، يحاول الثاني أن يعين العلاقة التي تقيمها الثقافة العربية المعاصرة مع ذاتها وآخرهـا، والـدور الذي تؤديه الترجمة في ذلك.

لا يهمنا هنا، بطبيعة الحال، الوقوف عند نص شليغل في محتواه الأيديولوجي. كما أننـا لسـنا بحاجة إلى اختبار مدى صدقه في حرفيته، ولنكتف بالتساؤل عما إذا كانت النتائج التي تتمخض عما يثبته تفصح عن واقع الترجمة في ثقافتنا التقليدية؟

لتحديد تلك النتائج، نتساءل في البداية عما يعنيه شليغل بإتلاف الأصول، أو كـما يقـول هـو: «إتلافها والإلقاء بها جانباً»؟ إنه يعني أن الثقافة العربية الكلاسيكية كانت، عنـدما تنقـل الـنص إلى لغتها، تؤقلمه وتضمه إليها، كانت ترضخه وتقضي على عنصر الغرابة فيه، فتبتلعه وتدخله في دائـرة الأنا شعوراً منها أنه لم يعد آخر. لذا فسرعان ما تستغني عنه كأصل بعد أن «ترقى» به إلى لغتها.

في إطار علاقة القوة هاته، والتي يقهر فيها كل اختلاف، نفهم أن تولد تلـك الترجمـة مكتملـة منذ الوهلة الأولى، كما نفهم ألا تتم الترجمة إلا من جانب واحد، فتنطلق من اللغات الأخـرى نحـو العربية وليس العكس.

إن الثقافة الكلاسيكية كانت تعتبر أن لغة الثقافة هي العربية، لذا فإن القدماء الذين كان حملة العلم فيهم «أكثرهم العجم»، «وإن كان منهم العربي في نسبته، فهو عجمي في لغته» كما قال ابن خلدون، إن العرب كانوا يشعرون على الرغم من كل ذلك أنهم لم يكونوا «يخـاطبون إلا قراء يتقنون العربية. والترجمة الوحيـدة التـي كـانوا يتصـورونها هـي إمـا النقـل إلى العربيـة أو

(2) عبد الـلـه العروي، خواطر الصباح ، 3 ج (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، 2001 ـ 2003)، ص 71 ـ 72.

الشرح والتعليق والحاشية، أي ترجمة داخل اللغة نفسها». إن شعور القدماء بنوع من الاكتفاء الذاتي، وأن أدبهم لا يهم في مجمله إلا من يتقن العربية، جعلهم يعمدون إلى ضرب الحصار على ثقافتهم، ولم يكتفوا بنبذ الترجمة من تفكيرهم، بل «حرصوا، من غير عمد، على جعل مؤلفاتهم غير قابلة للتحويل» [3]، فطوروا أساليب تستعصي على النقل.

لعل هذا الانغلاق هو ما يفسر كون كبار فلاسفتنا لا ينتابهم الشعور مطلقاً بالربط بين إعادة التأويل والشرح، وبين إعادة الترجمة، والرجوع من جديد إلى الأصول. يتعذر علينا نحن الآن أن نتفهم عدم شعور فيلسوف مثل ابن رشد، وهو يقرأ (أو لنقل بتعبير معاصر: وهو يعيد قراءة) المعلم الأول ، بضرورة إعادة الترجمة على غرار ما نلحظ اليوم عند كبار المفكرين. لكن ما يثير استغرابنا أكثر هو استمرار هاته العلاقة عند بعضنا حتى اليوم. أليست هاته هي العلاقة التي ما نزال نقيمها مع النصوص الإغريقية؟ فمن منا يشعر، وهو يعيد قراءة جمهورية أفلاطون أو أورغانون أرسطو، بضرورة الرجوع إلى هاته النصوص في أصولها؟ بل إننا نلاحظ امتداد هاته العلاقة الملغية للآخر حتى مع النصوص المعاصرة. ويكفي أن نتذكر بعض النصوص التي نقلت إلى العربية، ومنذ عهد غير قريب، كـ زرادشت نيتشه أو فرتر غوته، من دون أن تعرف امتداداً أو تثير انتباهاً، أو تطرح إشكالاً، أو تلج شبكات جديدة من العلائق، أو تدخل في حوار مع الثقافة المنقولة إليها؟ إنها نصوص تنقل إلى العربية نقلاً ولا تترجم إليها.

وقبل أن نعود للتساؤل عما قد يكون وراء ذلك، لنحاول تحديد العلاقة التي تربط الثقافة العربية المعاصرة بآخرها من خلال نص العروي.

فمقابل الذوبان للآخر في الأنا الذي رأينا أنه طبع الثقافة العربية الكلاسيكية، نجد شكلاً آخر للذوبان يطبع الثقافة العربية المعاصرة يتم في اتجاه معاكس. يقول العروي إنه لو لم يكتب مؤلفه في الأيديولوجية العربية المعاصرة بغير العربية، لكان مصير ذلك المؤلف في العالم العربي هو الإهمال.

لعل أهم نقطة يؤكدها العروي هنا هي أن المعني بالنص، حتى عندما يكتب بلغة أجنبية هو القارئ العربي. هنا تغدو الترجمة هي الطريق الموصلة إلى القارئ المعني. لكي يتلقى القارئ العربي النص يحسن، بل ينبغي أن يصله

(3) عبد الفتاح كيليطو، لن تتكلم لغتي (بيروت: دار الطليعة، 2002)، ص 24.

مترجماً، ينبغي أن ينقل إليه عبر لغة أخرى؛ فعلى عكس الموقف الأول، هنا لا بد أن يتدخل الآخر وسيطاً بين العربي المؤلف والعربي القارئ، بين العربي المبدع والعربي الناقد، في مكان آخر من الخواطر ، وتفسيراً لعدم إقدام العرب على الكتاب نفسه يقول العروي: «عندما يتعرض له الفرنسيون بالنقد سيجترئ عليه الكثيرون بالاعتماد على ردود الخصم ويكون في ذلك السلوك إثبات لما جاء في الكتاب من أن العرب يجيبون دائماً عن أسئلة يطرحها الغرب» [4]؛ فكأن المثقف العربي لا يمر إلى ذاته اليوم إلا عبر الآخر، ولا يتكلم لغته إلا عبر لغة أخرى؛ فلا معنى هنا لما نكتبه أو نقرأه إلا في ترجمته. إننا أصبحنا نكتب كي نترجم، مثلما أننا نترجم كي نكتب؛ فمن منا يستطيع اليوم أن يكتب من غير أن يترجم. معظم نصوصنا ترجمات. كتاباتنا في معظمها كتابات ثانية. أصولنا فروع. كيف يمكن والحالة هاته ألا نميز بين البدايات الزمنية والأصول؟!

والأغرب من ذلك أن منا من يعمل هو نفسه، بعد أن يكتب بغير العربية، على أن يترجم هو نفسه ما قد كتب. وهذا ما سيحصل للأستاذ العروي، وبالضبط مع هذا المؤلف عينه. يشير عبد الفتاح كيليطو في كتابه الأخير أن بعض الروائيين العرب يكتبون وهم يفكرون في مترجمهم المحتمل. إنهم يبدعون بدلالة الترجمة المحتملة «فيعملون على تيسير مهمة المترجم باجتنابهم التعابير والإحالات التي قد لا تتلاءم مع أسلوب لغة أخرى [5]. وغالباً ما ينتظرون ظهور ترجمة ما كتبوه، أو يعملون هم أنفسهم على تيسير الظروف لترجمتها إلى أكثر من لغة، حينئذ وحينئذ فحسب، يشعرون بالفعل بقيمة أعمالهم. ندرك دلالة ذلك ومغزاه إذا علمنا أن كاتباً مثل الجاحظ، أو شاعراً مثل المتنبي، أو فيلسوفاً مثل ابن رشد، لم يكن يأمل ولم يكن يتوقع بل لم يكن يتصور، وبالأولى لم يكن يعمل على أن ينقل إلى لغة غير العربية.

لقد غدت إبداعاتنا تتم بدلالة الترجمة فكأن الأصول هنا مفعول لترجماتها، فحتى إن كان لا بد وأن نتكلم عن خيانة فربما ينبغي أن نقول مع بورخيس «إن الأصول هي التي تخون ترجماتها».

نقطة مهمة لا ينبغي أن نمر عليها وردت مرتين في نصي الخواطر اللذين أوردناهما، وهي التي يؤكد فيها الأستاذ العروي أن واقع الترجمة في العالم

(4) العروي، نفس المرجع، ص 105.

(5) كيليطو، نفس المرجع، ص 25، الهامش.

العربي يؤكد محتوى كتاب الأيديولوجيا. إن واقع الترجمة هو واقع الفكر العربي، واقع الثقافة العربية المعاصرة؛ فهذه الثقافة اليوم لم تعد تدرك ذاتها، ليس إلا عبر آخر فحسب، وإنما عن طريق الإدراك الذي للآخر لها؛ فهي إذاً لا تحيي الترجمة كحركة تأليف ونشر، وإنما كأسلوب عيش ونمط وجود.

وهكذا فقد أصبحنا لا نقرأ أدبنا ولا نكتبه، إلا مقارنين موازنين «مترجمين»؛ فليست المقارنة وقفاً على بعض المتخصصين منا. إنما تعم كل من يقترب من الثقافة العربية ويقاربها. إن القارئ الذي يطلع على نص عربي، سرعان ما يربطه بصفة مباشرة، أو غير مباشرة، بنص أوروبي أو لنقل بالأولى إنه لا يطلع عليه إلا بعد أن يربطه بنص أوروبي: وهكذا فهو لا يقرأ حي بن يقظان إلا ليقارنه بروبنسون كروزو ، ولا يقرأ المتنبي إلا ليبحث فيه عن نيتشه، ولا رسالة الغفران إلا ليجد فيها الكوميديا الإلهية ، ولا اللزوميات إلا بحثاً عن شوبنهاور، ولا دلائل الإعجاز إلا بحثاً عن سوسور، ولا المنقذ من الضلال إلا بحثاً عن ديكارت، ولا تهافت الفلاسفة إلا بحثاً عن هيوم، ولا المقدمة إلا بعين أ.كونت. «وويل للمؤلفين الذين لا نجد من يقابلهم عند الأوروبيين» [6].

إلا أن هذا الربط يذهب أبعد من ذلك كما نعلم، وهو يحاول ترجمة الأجناس الأدبية ذاتها، ويتساءل عما يقابل جنس «الرواية» في الأدب العربي، وعما يقابل «المسرحية» وعما يقابل (L'Essai)، كما يتساءل هل للمقامة ما يترجمها خارج الأدب العربي؟ وهل لعلم العمران ما يضاهيه؟ الآن وقد استخلصنا النتائج التي تتمخض عن النصين اللذين جعلناهما منطلقاً لتأملنا لنتساءل عما يجمع بينهما؟ ونحن نستطيع أن نؤكد، بناء على ما سبق، أن الثقافة العربية في كلتا الحالتين تلغي الاختلاف إما بجر الآخر نحو الذات، أو بإذابة الذات في الآخر، بحيث تكون مهمة الترجمة أساساً هي توليد القرابة واستبعاد الغرابة.

لسنا هنا مطلقاً بصدد التحسر على هوية ضائعة، وتحويل نظرية الترجمة إلى فرع من فروع نظرية الاستلاب. إننا نسعى إلى طرح مسألة الترجمة في ما وراء الأمانة والخيانة، لكن أيضاً بعيداً عن كل نزعة إنسية، ومن دون إغفال وضعية الصراع، الوضعية البابلية التي تعيشها اللغات، وضعية البلبلة وسوء التفاهم الأصلي الذي يطبع كل قراءة وكل تأويل وكل ترجمة. إننا نروم إقحام الترجمة ضمن علائق القوة التي تحكم الكائن، وتطبع الإرادات وتتحكم في اللغات

(6) نفس المرجع، ص 26.

وتسود الثقافات. ذلك أن الأمر لا يتعلق بلعنة تصيب ثقافة دون أخرى. وفي هـذا الصـدد لا بـد أن نرجع إلى جملة اعتراضية وردت في نص العروي الذي انطلقنا منه، والتي يشبه فيهـا علاقـة الثقافـة العربية بالثقافة الغربية، بعلاقة الأوروبيين بأمريكا. ويكفي أن نذكر أن كثيراً من الكتاب الفرنسـيين اليوم أصبحوا، هم كذلك، يأتون إلى القارئ الفرنسي عبر اللغة الإنكليزية. ولعل أهمهم بيـير بورديـو وجاك دريدا (الذي كتب نصه الأساسي حول الترجمة باللغة الإنكليزية).

لا مفر للترجمة إذاً أن تتم بين لغات تربط بينهـا علائـق قـوة. هـذه العلائـق قـد تسـتثمر في بعض الأحيان لتدخل في عراك مع اللغة الأجنبية لقهرها واستبعاد كل ما في النصوص يتنطع ويمتنـع عن الرضوخ. هنا لا تكون الترجمة استشكالية. إنها لا تنهزم أمام النص ولا تحاول أن تقـف عنـد مـا تتعذر ترجمته (L'Intraduisible) ، عندما يمكن أن يشـهد عـلى غرابـة وبعـد ومسـافة و«غيريـة»، وبالتالي على امتناع عن الرضوخ والانصياع. لا تكون الترجمة هنـا اسـتراتيجية لتوليـد الفـوارق تفـتح اللغة على «خارج»ها، وتفتح الغريب، بمـا هـو غريـب، عـلى فضـاء اللغـة المترجمـة. ذلـك أن هـذا الانفتاح رهين بالاعتراف بالآخر كآخر، والوقوف عند «ما تتعذر ترجمته»، كما يؤكد غوتـه في إحـدى رسائله عندما يكتب «لا ينبغي أن نخوض في عراك مباشر مع اللغة الأجنبية. ينبغـي أن نتوصـل إلى ما لا يقبل فيها الترجمة، وأن نبدي شيئاً من الاحترام إزاءه. إذ في هذا تكمن قيمة كل لغـة، ويـتجلى طابعها الخاص».

هذا الوقوف عند «ما تتعذر ترجمته»، يتنـافى بطبيعـة الحـال مـع إتـلاف الأصـول. إنـه عـلى العكس من ذلك اعتراف ضمني بالحاجة الدائمة إلى الأصول والرجوع إليها والاستئناس بها. إنه تأكيد أن الترجمة إبداع متواصـل، وأنهـا لا يمكـن أن تكـون الآخـر ذاتـه . (Le Même de l'autre) وأنهـا ليست هي النص الذي كان سيكتبه المؤلف لو أنه تكلم لغة المترجم. وأن المسافة بين الذات والآخـر لا يمكن أن تلغى إلغاءً تاماً، وأن النص المترجم ما يفتأ يعلق بترجمته، وأن كل ترجمة تظل شفافة لا تستبعد النص المترجم ولا تصبح بديلاً عنه.

لعل هذا ما يفسر ظهور منشورات مزدوجة اللغة، ولعل هذا هو ما يـفسر غيابهـا في ثقافتنـا وأقصد تلك المؤلفات المرايا التي تضع أمام قارئها ومنذ البدايـة، الـنص وترجمتـه، الأصـل ونسـخته، وجهاً لوجه، معترفة بشفافية النسخة وإحالتها الضرورية الدائمة إلى النص الأصلي، طالبة من القـارئ أن ينتج نصاً ثالثاً ويولده بمقارنة النصين وعقد «قران» بينهما.

هذا العقد، ككل عقد، يحترم الطرفين كطرفين؛ أي أنه يكرس الغرابة في الوقت الذي ينتج فيه قرابة. ذلك أن الأصول إذ تبقى وتدوم، سرعان ما تدخل في مسلسل الاستنساخ اللامتناهي فتتجدد وتتحول وتغترب. عنصر الغرابة والتحويل يبعث في النص المترجم حيوات أخرى، ويحوله ويجدده ويقحمه في شبكة جديدة من العلائق، ويجعله منفتحاً على ثقافات لم يكن ليتوقع الحياة داخلها. كتب غوته بمناسبة ظهور الترجمة الإنجليزية لإحدى قصائد شيلر: «إن المترجم لا يسدي خدمة لأمته فحسب، وإنما حتى للأمم التي تتكلم اللغات التي ترجم أعمالها؛ فقد يحدث أن تمتص أمة من الأمم رحيق عمل من الأعمال وتستنفد قواه، فلا يبقى مجال للتمتع بذلك العمل ولا للاستفادة منه والارتواء من معينه. وهذا يهم الألمان الذين سرعان ما يلتهمون ما يعرض عليهم من أعمال، فيقضون عليها ويذيقونها شتى محن التقليد والمحاكاة. لذا فلا غرابة أن تبدو لهم إبداعاتهم الخاصة وقد انتعشت واسترجعت حياتها بفعل ترجمة جيدة». هذا الشعور يعبر عنه غوته نفسه بعد أن اطلع على ترجمة لاتينية لإحدى قصائده: «لم أقرأ منذ سنين هذه القصيدة التي أعزها من بين جميع قصائدي. والآن أنا أتأملها كما لو كنت أتأمل مرآة. والمرآة كما نعلم تتوافر على قوة سحرية جبارة. ها أنا أرى الآن إحساسي وشِعري، في الوقت ذاته، مطابقاً لنفسه متبدلاً متحولاً يقطن لغة أكثر اكتمالاً. لقد تبينت أن اللاتينية تنحو نحو المفهوم فتحول ما يظل في اللغة الألمانية مقنعاً متوارياً بنوع من البراءة».

لا يجسد لنا غوته العظيم في هذا النص الكثيف فعالية الترجمة وقوتها المرآتية الجبارة على التحويل وتوليد السيمولاكرات فحسب، وإنما أساساً الطابع الجدلي الذي يطبع كل ترجمة. ذلك أن الاختلاف الذي يضعه غوته هنا بين اللغة الألمانية واللغة اللاتينية، بين الفكر الذي يعتبر الطبيعة احتشاماً وتقنعاً وتوارياً، وبين ذاك الذي ينحو نحو المفهوم والوضوح، إن هذا الاختلاف يتخلل كل ترجمة، بل يطبع عمليات توليد المعاني. كل ترجمة هي جدل عنيف بين الروح الجرمانية والروح اللاتينية، بين الفكر التركيبي الذي يجعل المعاني نتائج جهد وعراك وعنف، وبين الفكر التحليلي الذي يبلغها في حضورها ووضوحها، بين الفكر الذي يضع سوء التفاهم أساساً لحياة المعنى، ويجعل الدلالات بنات الليالي المعتمة، وبين ذاك الذي يراها عند الصباحات الوضاءة.

هذا العراك والعنف لا بد وأن يجعل مرآة الترجمة منكسرة، ما يضعنا في النهاية، لا أمام أصل ونسخة، وإنما أمام لعبة مرايا يغدو فيها الأصل نسخة

والأنا آخر، بحيث إن التحول الذي يسري على الآخر سرعان ما يلحق الذات نفسها. إنه يكشف أن الذات في بعد عن نفسها، وأنها آخر بالنسبة إلى ذاتها.

ذلك أن الترجمة لا تحول النص المترجم فحسب، فهي عندما تحوله، تحول في الوقت ذاته اللغة المترجمة. وفي هذا الصدد كتب أحد المنظرين الألمان: «إن أحسن ترجماتنا الألمانية تنطلق من مبدأ خاطئ. وهي تزعم إضفاء الطابع الألماني على السنسكريتية والإغريقية والإنكليزية، بدل العكس، أي إعطاء الألمانية طابعاً سنسكريتياً وإغريقياً وإنكليزياً. إن أعظم الأخطاء التي يمكن للمترجم أن يقع ضحيتها، هي أن يعمل على تجميد الحالة التي توجد عليها لغته بفعل الصدفة، عوض أن يخضعها للدفع العنيف الذي يتأتى من اللغة الأجنبية» [7].

لعل هذا ما يبرر رائحة اللغتين الفرنسية والإنكليزية التي أخذنا اليوم نشتمهما في نصوصنا العربية حتى غير المترجمة منهما. ذلك أن المترجم كما يقول بنيامين لا بد وأن «يفجر الأطر المنخورة للغته» [8]، على هذا الأساس ليست الترجمة هي ما يضمن حياة النص أي تحوله ونموه وتكاثره فحسب، بل ما يضمن حياة اللغة والفكر. كتب هايدغر، وبالضبط تقديماً لإحدى الترجمات الفرنسية لكتبه: «بفعل الترجمة يجد عمل الفكر نفسه وقد تقمص روح لغة أخرى. وبذلك فهو يتعرض لتحول لا محيد عنه. إلا أن هذا التحول قد يغدو خصباً لأنه يبرز الطرح الأساسي للسؤال على ضوء نور جديد» [9]. كتب هايدغر هذه المقدمة سنة 1938، أي بالضبط السنة التي ظهر فيها أول كتاب لسارتر، متنبئاً بالإخصاب والانتعاشة التي سيعرفها فكره في ترجماته الفرنسية، والحياة التي ستعرفها الفلسفة الألمانية في الفكر الفرنسي، ليؤكد بذلك أن أزهى عصور الفكر لا بد وأن يقترن بازدهار حركة الترجمة. ذلك أن الترجمة ليست أبداً علامة على تبعية. إنها ليست قهراً للآخر ولا ارتماء في أحضانه، وإنما هي تحول وتجدد وترحال وانفتاح وتلاقح وتكاثر وحياة.

(7) R. Pannwitz, dans: Maurice Blanchot, L'Amitié (Paris: Gallimard, 1992), p. 72.

(8) W. Benjamin, La Tâche du traducteur, dans: Walter Benjamin, Mythe et violence , trad. M. de Gandillar (Paris: Denoel, 1971), p. 273.

(9) Martin Heidegger, Question I (Paris: Gallimard, 1968), p. 10

(22)

الثقافـة العربيـة

فـي مـرآة الآخـر [*]

عبد السلام بنعبد العالي

وهذا يعني أننا لا يمكننا أن نؤسس لثقافة عربية مغايرة إلا بتوليد الآخـر كـآخر، ولكـن أيضـاً بالتحرر من الرغبة في التحول إلى أصل، والتخلي عن افـتراض أي مفهـوم مطلـق عـن الخصوصـية في الميدان الثقافي.

ما هي العلاقة التي تربط الثقافة العربية المعاصرة بآخرها؟ تيسيراً للجواب عن هـذا السـؤال الذي يسمح لنفسه بأن يتحدث عن الثقافة العربية وعن آخرها، وعن العلاقة بينهما، بصيغة المفرد، لنقم برصد تاريخي، ولنتوقف عند لحظة زمنية أخرى، لحظة حضارية أخرى، ولنتساءل عن العلاقـة التي ربطت الثقافة العربية قديماً بغيرها من الثقافات؟ ولنستأنس في الإجابة عن هذا السؤال الثـاني بنصين أساسيين، أحدهما مأخوذ من المناظرة المشهورة التـي نقلهـا أبـو حيـان التوحيـدي في الإمتـاع والمؤانسة ، والتي جرت بين المنطقي متى بن يونس والنحوي أبي سعيد السيرافي، والآخر مـأخوذ مـن شذرات لـ فريدريش شليغل. (Friedrich Schlegel)

نقرأ من المناظرة : «قال السيرافي: أنت إذا لست تدعونا إلى علم المنطق، إنمـا تـدعو إلى تعلـم اللغـة اليونانيـة وأنـت لا تعـرف لغـة يونـان، فكيـف

(*) نُشرت هذه المقالة في: فكر ونقد ، السنة 6، العدد 56 (شباط/فبراير 2004).

صرت تدعونا إلى لغة لا تفي بها؟ وقد عفت منذ زمن طويل، وباد أهلها وانقرض القوم الذين كانوا يتفاوضون بها، ويتفاهمون أغراضهم بتصاريفها، على أنك تنقل من السريانية فما تقول في معانٍ متحولة بالنقل من لغة يونان إلى لغة أخرى سريانية، ثم من هذه إلى أخرى عربية؟

قال متى: يونان وإن بادت مع لغتها، فإن الترجمة حفظت الأغراض وأدت المعاني وأخلصت الحقائق.

قال أبو سعيد: إذا سلمنا لك أن الترجمة صدقت وما كذبت.. وأن كان هذا لا يكون، وليس هو في طبائع اللغات ولا في مقادير المعاني، فكأنك تقول: لا حجة إلا عقول يونان، ولا برهان إلا ما وضعوه، ولا حقيقة إلا ما أبرزوه.

قال متى: لا، ولكنهم من بين الأمم أصحاب عناية بالحكمة والبحث عن ظاهر هذا العالم وباطنه.. وبفضل عنايتهم ظهر ما ظهر وانتشر ما انتشر وفشا ما فشا ونشأ ما نشأ من أنواع العلم وأصناف الصنائع، ولم نجد هذا لغيرهم.

قال أبو سعيد: أخطأت وتعصبت وملت مع الهوى، فإن علم العالم مبثوث في العالم بين جميع من في العالم» [1].

يطرح هذا النص مجمل القضايا التي عاشتها الثقافة العربية الكلاسيكية في تعاملها مع غيرها من الثقافات، وبخاصة الثقافة اليونانية، فهو يبرز الأهمية التي أدتها اللغة في التواصل مع الآخر، والدور الذي أدته الترجمة في ذلك، وما تمخض عن تعدد الوسائط اللغوية. كما يظهر تشككاً في جدوى التفتح على ثقافة بعينها، وتخوفاً من الوقوع في أحضانها والتعصب لها، ويدعو إلى النهل من معين جميع الثقافات المبثوثة في العالم.

قبل أن نتوقف عند تفصيل هاته القضايا والتساؤل عما إذا كنا نحياها نحن على هذا النحو؟ لنقرأ النص الثاني الذي اقترحه عليكم مقتبساً من شذرات لـ شليغل يقول : «يتسم العرب بطبع مجادل إلى أبعد الحدود، فهم، من بين الأمم جميعها، أكثر الأمم قدرة على النفي والإتلاف. ما يميز

(1) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، الإمتاع والمؤانسة: وهو مجموع مسامرات في فنون شتى ، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، 3 ج في 2 (بيروت: المكتبة العصرية، 1953)، ص 116.

فلسفتهم في روحها هو ولعهم المرضي بإتلاف الأصول والقضاء عليها بمجرد أن تتم الترجمة» [2].

لا يهمنا هنا بطبيعة الحال الوقوف عند هذا النص في محتواه الأيديولوجي، ولنكتف بالتساؤل عما إذا كانت النتائج التي تتمخض عما يثبته تفصح عن العلاقة الفعلية التي ربطت الثقافة العربية الكلاسيكية بالثقافات التي تعاملت معها؟

لتحديد تلك النتائج لنتساءل في البداية عما يعنيه شليغل بإتلاف الأصول، أو كما يقول هو «إتلافها والإلقاء بها جانباً»؟ إنه يعني أن الثقافة العربية الكلاسيكية كانت تتعامل من موقع قوة مع غيرها من الثقافات. كانت عندما تنقل الأصل إلى لغتها وتتمثله في ثقافتها، كانت تؤقلمه وتضمه إليها، كانت ترضخه وتقضي على عنصر الغرابة فيه، فتبتلعه وتدخله في دائرة الأنا شعوراً منها أنه لم يعد آخر، لذا فسرعان ما تنفيه وتعمل على إتلافه والاستغناء عنه كأصل بعد أن «ترقى» به إلى لغتها.

في إطار علاقة القوة هاته، والتي يقهر فيها كل اختلاف، نفهم أن تولد الترجمة مكتملة منذ الوهلة الأولى، كما نفهم ألا يتم التفاعل إلا من جانب واحد، وألا يتم نقل النصوص إلا نحو العربية وليس العكس.

هذا ما يؤكده الجاحظ في نص مشهور من كتاب الحيوان ، حيث يقول: «وقد نقلت كتب الهند وترجمت حكم اليونانية وحولت آداب الفرس، فبعضها ازداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً. ولو حولت حكمة العرب لبطل ذلك المعجز الذي هو الوزن، مع أنهم لو حولوها لم يجدوا في معانيها شيئاً لم تذكره العجم في كتبهم التي وضعت لمعانيهم وفطنهم وحكمهم» [3].

المعنى الأساس لهذا النص ليس كون الشعر لا يترجم كما قيل مراراً، وإنما أن العجم ليسوا في حاجة إلى أن تنقل إليهم النصوص العربية. ويقول الجاحظ: حكمة العرب أن النص العربي ليس في حاجة إلى أن ينقل، على عكس الحكم اليونانية وكتب الهند وآداب الفرس التي ترتقي وتزداد حسناً،

(2) Friedrich Schlegel, {F 229,} dans: Friedrich Schlegel, L'Absolu littéraire (Paris: Seuil, 1978), p. 131.

(3) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان ، بتحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، ط 3 (بيروت: [د. ن.]، 1969)، ج 1، ص 75 ـ 79.

أو على الأقل لا تفقد شيئاً عندما تنقل إلى لغة الثقافة، أي لغة الضاد.

إن الجاحظ يضع مسألة التفاعل الثقافي ضمن علائق القوة التي تربط الثقافة العربية بغيرها من الثقافات. وهذا يتجلى أساساً في عملية النقل التي يتم عن طريقها التثاقف، أي الترجمة؛ فهذه العملية تكون ذات مفعول إيجابي، أو على الأقل مفعول محايد عندما تتم في اتجاه لغة الثقافة، أي اللغة العربية، وهي لا تكون ذات مفعول، أو ذات جدوى في الاتجاه الآخر.

ذلك أن الثقافة الكلاسيكية كانت تعتبر أن لغة الثقافة هي العربية، لذا فإن القدماء الذين كان حملة العلم فيهم «أكثرهم العجم»، و«إن كان منهم العربي في نسبه فهو عجمي في لغته»، كما قال ابن خلدون إن القدماء كانوا يشعرون أنهم لم يكونوا يخاطبون إلا قراء يتقنون العربية، وإنهم بالتالي، عندما ينقلون النص إلى هذه اللغة، فإنهم «يرقون» به إلى لغة الثقافة. لا عجب إذاً، أن يصبح النص في العربية هو النص، وأن تتم عملية الإتلاف التي تحدث عنها شليغل. ولا غرابة أن تعتمد الترجمات العربية في ما بعد كنصوص أصلية، كأصول، ويكفي، مثالاً على ذلك، أن نذكر أن الترجمة العربية لـ كليلة ودمنة ، هي التي ستعتمد كأصل عند ترجمة الكتاب إلى اللاتينية والإنكليزية والفرنسية، بل حتى إلى الفارسية الحديثة كما يؤكد أحد الدارسين [4].

لسنا في حاجة إلى برهان طويل كي نؤكد أن علاقة القوة التي تربط الثقافة العربية الآن مع غيرها من الثقافات، وتربط اللغة العربية بالنصوص التي تتعامل معها علاقة مخالفة لهذه، إن لم نقل مناقضة، بل إن لم نقل مقلوبة، فنحن لا نشعر أننا نرقى بالنص عندما ننقله إلى العربية ونزيده جمالاً كما قال الجاحظ، بل إننا نحس، على العكس من ذلك، أننا نرقى بالنصوص العربية عندما نترجمها. إننا نشعر أننا نرتقي عندما نترجم، نلمس ذلك في ظاهرة أخذت تنتشر في ثقافتنا العربية، وكانت قد عرفتها الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر، وهي لجوء بعض كتابنا إلى الكتابة أولاً بغير اللغة العربية. كي يعملوا، وفي غالب الأحيان ليعملوا هم أنفسهم على نقلها إلى لغة الضاد،

(4) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2001)، ص 172.

هنا يغدو المرور عبر لغة الآخر هو الطريق المضمون، الطريق الموصل، الطريق المشرّف لبلوغ القارئ العربي. لكي يتلقى القارئ العربي النص يحسن، بل ينبغي أن يصله مترجماً، ينبغي أن ينقل إليه عبر لغة أخرى، معنى ذلك أن المعني بالنص، حتى عندما يكتب بلغة أجنبية هو دوماً القارئ العربي، فكأن المثقف العربي اليوم لا يتكلم لغته إلا عبر لغة أخرى، لا يعترف بذاته إلا إذا اعترف به الآخر.

مقابل علاقة القوة التي أثبتناها مقدماً، نتبين هنا أن الثقافة العربية اليوم لم تعد تدرك ذاتها، ليس فقط إلا عبر آخر، وإنما عن طريق الإدراك الذي للآخر لها. إنها لا تدرك ذاتها إلا في مرآة الآخر، فهي إذاً لا تعيش التثاقف كحركة تأليف ونشر، كتفاعل فكري، وإنما كأسلوب عيش ونمط وجود، وهي لا تعيشه كتفاعل وتثاقف، وإنما كانفعال وإثقاف.

لعل ذلك هو ما يجعلنا لا نقرأ إنتاجنا الفكري اليوم إلا مقارنين موازنين مترجمين. وتجد القارئ عندنا سرعان ما يربط النص العربي، بصفة مباشرة أو غير مباشرة بنص آخر. أو لنقل بالأولى، والمبالغة مقصودة، إنه لا يطلع على النص العربي إلا بعد أن يربطه بنص آخر، إلا ليبحث فيه عن النص الآخر، لا يقرأ حي بن يقظان إلا بحثاً عن روبنسون كروزو ؛ ولا المقدمة إلا بحثاً عن أ. كونت؛ ولا اللزوميات إلا لربطها بشوبنهاور؛ ولا المنقذ إلا بحثاً عن ديكارت؛ ولا التهافت إلا بحثاً عن هيوم وكانط؛ ولا رسالة الغفران إلا تقصياً لدانتي.

ها نحن كذلك ننسى «أن علم العالم مبثوث في العالم بين جميع من في العالم»، إلا أن وضعيتنا مغايرة، وعلائق القوة التي تربط ثقافتنا بغيرها مخالفة، وهي لا تسمح بطبيعة الحال، لا بالتعامل المنتج والترجمة الاستثمارية للنصوص الأجنبية فحسب، بل إنها تحول من دون التعامل المنتج، التعامل المبدع حتى مع النصوص العربية ذاتها. إن المرور إلى الذات عبر الصورة التي يعكسها الآخر يحجب الآخر ويحجب الذات معاً، هذا النوع من التفاعل الثقافي، من التثاقف يسيء أيضاً إلى ما يمكن أن نسميه التثاقف الذاتي. (L'Auto-acculturation)

لا يمكننا والحالة هاته أن نؤسس لتثاقف فعلي يخرج الثقافة العربية من حالة الإثقاف التي هي عليه،إلا إذا حاولنا أن نقلب علائق القوة التي تربطنا بغيرنا، وهذا لن يتم إلا بتملك فعلي لثقافته؛ أي تكسير مرآتها أولاً، ذلك

أن التملك في الميدان الثقافي لا يعني الملكية، لا يعني الاعتناق والتقمص والاقتراب، وإنما الابتعاد والتحرر وخلق المسافات وإنتاج الأسئلة.

وهذا يعني أننا لا يمكننا أن نؤسس لثقافة عربية مغايرة إلا بتوليد الآخر كآخر، ولكن أيضاً بالتحرر من الرغبة في التحول إلى أصل، والتخلي عن افتراض أي مفهوم مطلق عن الخصوصية في الميدان الثقافي. ذلك أن المتاح اليوم لأية ثقافة ليس خصوصية مميَزة ومميِزة فحسب، وإنما كيفيات خاصة، وطرق نوعية للمساهمة في الثقافة الكونية، والانخراط في المعاصرة، وإقامة ثقافة حوارية تستثمر الأصول وتعيد إنتاجها، فتنعش الفكر، وتشق له دروباً أخرى، وتفتح له آفاقاً مغايرة.

هذا الكتاب

«عرفت العقود الأخيرة، ومنذ الثورة الإيرانية، اهتماماً متزايداً بموضوع «الغرب والإسلام». ويلاحظ أن الاهتمام بهذا الموضوع قد تطور، إلى أن توسع الكلام فيه ليندرج تحت ما أسماه هانتنغتون بـ «**صراع الحضارات**» أي الصراع بين الحضارة الغربية من جهة والحضارة الإسلامية من جهة ثانية.

إن هذا الكتاب، يهدف إلى تفكيك عبارة «الغرب والإسلام» في محاولة منه لتحريرها من الأفكار الموروثة والمشحونة بدلالات غامضة تجمع بين قلق الحاضر والخوف من المستقبل».

ومن أجل تحقيق هذا الغرض، أشرف **الدكتور محمد عابد الجابري** على اختيار مجموعة من المقالات المنشورة في **مجلة فكر ونقد**، والتي كتبها نخبة من المفكرين، وجمعها في كتاب يمثّل الكتاب الأول من سلسة فكر ونقد التي ستصدر كتبها تباعاً عن **الشبكة العربية للأبحاث والنشر**.

الدكتور محمد عابد الجابري

- ولد في المغرب عام ١٩٣٦، حصل على دكتوراه الدولة في الفلسفة عام ١٩٧٠ من كلية الآداب بالرباط. له عدة مؤلفات، منها:

ـ في نقد الحاجة إلى الإصلاح (٢٠٠٥)
ـ مدخل إلى القرآن الكريم (٢٠٠٦)
ـ في غمار السياسة: فكراً وممارسةً (٢٠٠٩)

الشبكة العربية للأبحاث والنشر
بناية «سادات تاور»، شارع ليون، ص.ب: ٥٢٨٥ ـ ١١٣
الحمراء ـ بيروت ٤٠٠١ ٢٠٣٧ ـ لبنان
هاتف: ٧٨٩٤٥٣ (١-٩٦١)
فاكس: ٧٨٩٤٥٤ (١-٩٦١)
E-mail: info@arabiyanetwork.com

ISBN 978-9953-533-20-9